MÉTODOS LÓGICOS E DIALÉCTICOS

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

MÉTODOS LÓGICOS E DIALÉCTICOS

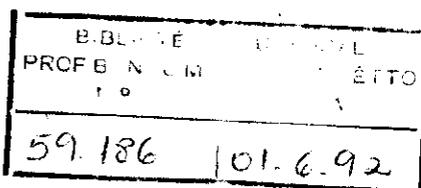
III VOLUME

3.ª edição

LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
Rua 15 de Novembro, 137 — 8º andar — Telefone: 35-6080
SÃO PAULO

1.ª edição, outubro de 1959
2.ª edição, maio de 1962
3.ª edição, fevereiro de 1963

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos têrmos. Como, na ortografia atual, são dispensadas certas consoantes (mudas, entretanto, na linguagem de hoje), nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do têrmo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

MARIO FERREIRA DOS SANTOS

Este livro foi composto e impresso para a Livraria e Editôra LOGOS Ltda., na Gráfica e Editôra MINOX Ltda., à av. Conceição, 645 — SÃO PAULO

ÍNDICE

DA DEMONSTRAÇÃO

Definia Aristóteles a demonstração como o silogismo que é eficientemente conhecido. Saber era conhecer nitidamente a causa da qual surge alguma coisa, e que não pode ser outra. Impunha-se, assim, para completar a demonstração: conhecer a causa da qual decorre uma coisa; conhecer essa causa formalmente enquanto causa da coisa e, finalmente, descobrir o nexo que há entre a causa e o efeito, nexo necessário e indefectível, ou, seja, o que indica que a causa, ao causar, é necessária e indefectível.

Sendo a ciência a cognição certa pelas causas, não pelas causas **in cognoscendo**, mas **in essendo**, não as causas que nós podemos construir em nossa mente, mas as que se dão realmente, só há ciência onde tais causas são achadas, causas indefectíveis, sem as quais os efeitos não poderiam surgir, mas causas adequadas, proporcionadas e congruentes, não prováveis, mas seguramente certas, como as que realmente determinam o surgimento dos efeitos. Dêste modo, tôda ciência exige a demonstração, sem a qual é ela incompleta. E não basta apenas revelar as causas, mas as causas **in essendo**, as que realmente se dão na coisa.

A demonstração apresenta variedades. Contudo, há duas maneiras gerais de demonstrar: a demonstração pelas causas, **demonstratio quia (óti)**, e a demonstração segundo a essência do sujeito, **demonstratio propter quid (dióti)**.

Em "Filosofia Concreta", ao tratarmos da demonstração, assim escrevemos:

Todo conhecimento dado ou recebido pela via do raciocínio vem de um conhecimento preexistente, afirmava Aristóteles nos "Segundos Analíticos".

A demonstração, para Aristóteles, reduz-se à deducção silogística.

Possuímos a ciência: a) quando cremos conhecer a causa pela qual a coisa é; b) quando sabemos que essa causa é a da coisa; e c) quando, ademais, não é possível que a coisa seja outra do que ela é.

A causa da coisa é o **meio têrmo**, razão da conclusão, que é a da primeira condição. A relação entre a causa e o efeito é da segunda e, finalmente, a conclusão deve ser necessária e impossível de ser de outro modo, que é da terceira condição, como nos mostra Tredelenburg, que é a por nós preferida, sempre que possível, na dialéctica ontológica.

Afirma Aristóteles (e com fundamentos) que dos exames por êle feitos, "o objecto da ciência, em sentido próprio, é algo que não pode ser outro do que é, ou, seja: o objecto da ciência é o necessário".

E prossegue: "Por demonstração, considero o silogismo científico, e *chamo de científico* um silogismo cuja posse constitui para nós a ciência". Impõe-se, assim, partir de premissas verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas que a conclusão, e anteriores a ela, e que são sua causa.

São anteriores e mais conhecidos de nós os objectos mais próximos da sensação, e anteriores e mais conhecidos de maneira absoluta os objectos mais afastados dos sentidos.

As causas mais universais são as mais afastadas dos sentidos, enquanto as causas particulares são as mais aproximadas, e essas noções são assim opostas umas às outras. Aristóteles identifica premissa primeira e princípio.

Um princípio de demonstração é uma proposição imediata, e é imediata aquela à qual nenhuma outra é anterior. Uma proposição é uma e outra parte de um enunciado, quando ela atribui um só predicado a um só sujeito; ela é dialéctica, se ela toma indiferentemente qualquer parte; ela é demonstrativa, se ela toma uma parte determinada, porque esta parte é verdadeira.

A contradição é uma oposição que não admite por si nenhum intermediário.

Dêste modo, a parte da contradição que une um predicado a um sujeito é uma afirmação, a parte que retira um predicado de um sujeito é uma negação.

A tese é susceptível de demonstração, ou não. E quando ela se torna indispensável e impõe seu espírito como uma proposição que envolve a existência, ela é um axioma. Tornar axiomáticas, no sentido moderno, as teses da filosofia, foi sempre um desejo que animou o coração dos maiores filósofos de todos os tempos. **Hipótese** é aquela tese que põe a existência ou inexistência de uma coisa.

Examina Aristóteles a divergência que há entre os que admitem que tôdas as verdades são susceptíveis de demonstração, e os que afirmam o contrário. Ambas pecam pelos excessos, e demonstra Aristóteles a sua falta de fundamento. Pois uma afirmaria que tudo pode ser conhecido por demonstração, e outra, que nada pode ser conhecido. Esta última posição funda-se em que a demonstração dos posteriores exige o conhecimento dos anteriores, e chegaríamos afinal a princípios incognoscíveis por não serem mais susceptíveis de demonstração. Não nos seria pois possível conhecer as premissas primeiras, e, dêste modo, as conclusões que delas decorrem não constituiriam objecto de uma ciência em sentido absoluto; o conhecimento seria apenas fundado na suposição de serem verdadeiras as premissas. Demonstra Aristóteles que há proposições imediatas, cuja verdade é alcançada independentemente da demonstração. Há, assim, um conhecimento superior, que é superior à demonstração, que é o conhecimento intuitivo dos princípios pelo espírito.

As primeiras verdades imediatas são necessàriamente indemonstráveis, mas evidentes de per si. As teses fundamentais da Filosofia Concreta, **"alguma coisa há"** e **"o nada absoluto não há"** são verdades evidentes de per si, que dispensam demonstração. Essa evidência não é meramente subjectiva, porque, independentemente da esquemática humana, ela se impõe como verdadeira.

O que é conhecido pela ciência demonstrativa deve ser necessário, já que necessário é o que não pode ser de outro modo, diferente do que é. Ora, uma demonstração necessária constitui-se a partir de premissas necessárias, pois, do contrário, a conseqüência não podia ser necessária.

Para que a demonstração atinja uma conclusão necessária, impõe-se que se faça por um meio têrmo necessário, pois, do contrário, não se saberá nem por que a conclusão é necessária, nem mesmo se ela o é.

Só há ciência do universal; mas, para Aristóteles, o universal existe no próprio sensível; é simplesmente a possibilidade da repetição do mesmo atributo em diversos sujeitos. Só há o universal quando o mesmo atributo pode ser afirmado de sujeitos diversos. Se não há o universal, não há têrmo médio, nem, por conseguinte, demonstração. Acrescenta Aristóteles que é mister que haja alguma coisa de um e idêntico, que seja afirmado da multiplicidade dos indivíduos, de maneira não eqüívoca. Há princípios que não são coisas demonstráveis, conhecidos imediatamente por uma intuição do "nous" (espírito), cujo conhecimento daí resultante é de natureza superior à da demonstração. Prova-se, não só demonstrando, mas mostrando.

A demonstração é ora universal, ora particular, e, ademais, afirmativa e negativa. Examina Aristóteles qual delas é a melhor, e também examina se há superioridade entre a demonstração directa e a da reducção ao impossível.

À primeira vista, parece que a demonstração particular é a melhor pelas seguintes razões: é melhor a demonstração que nos permite conhecer mais, e nós conhecemos mais uma coisa quando dela sabemos por ela mesma do que quando dela sabemos por intermédio de outra coisa, e exemplifica que conhecemos melhor o músico Corisco, quando sabemos que Corisco é músico, do que quando sabemos que o homem é músico. A demonstração universal prova sòmente uma outra coisa que não o sujeito, e não pròpriamente o sujeito. Assim quanto ao triângulo isósceles, prova sòmente que é um triângulo, e não que o isósceles possui tal propriedade, pois o triângulo isósceles tem três ângulos iguais a dois ângulos rectos, não porque é isósceles, mas porque é triângulo.

Contudo, mostra-nos Aristóteles a superioridade da demonstração universal, porque o que conhece um atributo universal, conhece-o mais por si, que aquêle que conhece o atributo particular.

As coisas incorruptíveis fazem parte dos universais, enquanto as coisas particulares são mais corruptíveis. E, para Aristóteles, não se impõe que se suponha o universal como uma realidade separada das coisas particulares, e, ainda, se a demonstração é um silogismo que prova a causa e o porquê, é o universal que é mais causa. Conseqüentemente, a demonstração universal é superior, porque prova mais a causa e o porquê, é sempre a melhor. Por outro lado, a demonstração, tornada particular, cai no infinito, enquanto a universal tende para o simples e para o limite. Enquanto infinitas, as coisas particulares não são cognoscíveis; só quando finitas é que elas o são. É, pois, enquanto universais e não particulares, que nós as conhecemos. Os universais são conseqüentemente mais demonstráveis, e quanto mais as coisas são demonstráveis, mais a elas se aplica a demonstração.

E corroborando a sua posição, afirma que se deve preferir a demonstração que nos faz conhecer a coisa, e uma outra coisa ainda, do que a que nos faz conhecer a coisa sòmente. Ora, o que possui o universal conhece também o par-

As primeiras verdades imediatas são necessàriamente indemonstráveis, mas evidentes de per si. As teses fundamentais da Filosofia Concreta, **"alguma coisa há"** e **"o nada absoluto não há"** são verdades evidentes de per si, que dispensam demonstração. Essa evidência não é meramente subjectiva, porque, independentemente da esquemática humana, ela se impõe como verdadeira.

O que é conhecido pela ciência demonstrativa deve ser necessário, já que necessário é o que não pode ser de outro modo, diferente do que é. Ora, uma demonstração necessária constitui-se a partir de premissas necessárias, pois, do contrário, a conseqüência não podia ser necessária.

Para que a demonstração atinja uma conclusão necessária, impõe-se que se faça por um meio têrmo necessário, pois, do contrário, não se saberá nem por que a conclusão é necessária, nem mesmo se ela o é.

Só há ciência do universal; mas, para Aristóteles, o universal existe no próprio sensível; é simplesmente a possibilidade da repetição do mesmo atributo em diversos sujeitos. Só há o universal quando o mesmo atributo pode ser afirmado de sujeitos diversos. Se não há o universal, não há têrmo médio, nem, por conseguinte, demonstração. Acrescenta Aristóteles que é mister que haja alguma coisa de um e idêntico, que seja afirmado da multiplicidade dos indivíduos, de maneira não eqüívoca. Há princípios que não são coisas demonstráveis, conhecidos imediatamente por uma intuição do "nous" (espírito), cujo conhecimento daí resultante é de natureza superior à da demonstração. Prova-se, não só demonstrando, mas mostrando.

A demonstração é ora universal, ora particular, e, ademais, afirmativa e negativa. Examina Aristóteles qual delas é a melhor, e também examina se há superioridade entre a demonstração directa e a da reducção ao impossível.

À primeira vista, parece que a demonstração particular é a melhor pelas seguintes razões: é melhor a demonstração que nos permite conhecer mais, e nós conhecemos mais uma coisa quando dela sabemos por ela mesma do que quando dela sabemos por intermédio de outra coisa, e exemplifica que conhecemos melhor o músico Corisco, quando sabemos que Corisco é músico, do que quando sabemos que o homem é músico. A demonstração universal prova sòmente uma outra coisa que não o sujeito, e não pròpriamente o sujeito. Assim quanto ao triângulo isósceles, prova sòmente que é um triângulo, e não que o isósceles possui tal propriedade, pois o triângulo isósceles tem três ângulos iguais a dois ângulos rectos, não porque é isósceles, mas porque é triângulo.

Contudo, mostra-nos Aristóteles a superioridade da demonstração universal, porque o que conhece um atributo universal, conhece-o mais por si, que aquêle que conhece o atributo particular.

As coisas incorruptíveis fazem parte dos universais, enquanto as coisas particulares são mais corruptíveis. E, para Aristóteles, não se impõe que se suponha o universal como uma realidade separada das coisas particulares, e, ainda, se a demonstração é um silogismo que prova a causa e o porquê, é o universal que é mais causa. Conseqüentemente, a demonstração universal é superior, porque prova mais a causa e o porquê, é sempre a melhor. Por outro lado, a demonstração, tornada particular, cai no infinito, enquanto a universal tende para o simples e para o limite. Enquanto infinitas, as coisas particulares não são cognoscíveis; só quando finitas é que elas o são. É, pois, enquanto universais e não particulares, que nós as conhecemos. Os universais são conseqüentemente mais demonstráveis, e quanto mais as coisas são demonstráveis, mais a elas se aplica a demonstração.

E corroborando a sua posição, afirma que se deve preferir a demonstração que nos faz conhecer a coisa, e uma outra coisa ainda, do que a que nos faz conhecer a coisa sòmente. Ora, o que possui o universal conhece também o par-

ticular, enquanto que quem conhece o particular não conhece o universal. E pode-se demonstrar melhormente o universal, porque é êle demonstrado por um têrmo médio, que é mais próximo do princípio, e o que é mais próximo é a premissa imediata que se confunde com o princípio. E já que a demonstração, que parte do princípio, é mais rigorosa que a que dêle não parte, a demonstração, que adere mais estreitamente ao princípio, é mais rigorosa que a que lhe é menos estreitamente ligada. E sendo a demonstração universal caracterizada por uma estreita dependência ao seu princípio, é ela a melhor. Se conhecemos a proposição anterior, conhecemos a que lhe é posterior, pelo menos em potência. No entanto, ao conhecer a posterior, não conhecemos ainda de modo algum a universal, nem em potência nem em acto. E, para finalizar, diz Aristóteles que a demonstração universal é integralmente inteligível, enquanto a particular é conhecida apenas, e termina pela e na sensação.

Há, ainda, superioridade da demonstração afirmativa sôbre a negativa. E sendo a afirmativa anterior à negação, já que a negação é conhecida pela afirmação, e a afirmação é anterior, como o ser o é ao não-ser, resulta daí que o princípio da demonstração afirmativa é superior ao da demonstração negativa. Ora, a demonstração, que emprega princípios superiores, é conseqüentemente superior. Não há demonstração negativa, sem que se apóie numa demonstração afirmativa.

Há superioridade ainda da demonstração directa à da **reductio ad absurdum.** Se a demonstração afirmativa é superior à negativa, evidentemente é superior à **reductio** ao impossível.

* * *

Ciência é um conhecimento certo, adquirido através de demonstrações.

Demonstração é a argumentação na qual, partindo-se de premissas certas e evidentes, infere-se uma conclusão certa e evidente.

Uma afirmativa é certa quando não dá lugar à dúvida, quando há assentimento da mente ao que expressa sem o menor temor de errar, e, também, cuja contradição é conseqüentemente falsa.

Como o certo e o errado estão sujeitos à esquemática subjectiva, busca-se nesta obra, além das demonstrações fundadas nessa esquemática, a demonstração que chamamos dialéctico-ontológica, que consiste em estabelecer premissas certas e evidentes dialéctico-ontològicamente fundadas.

Uma premissa é dialéctico-ontològicamente certa, quando essa certeza surge da necessidade ontològica do seu conteúdo. Assim, é ontològicamente certo que anterior é o que tem prioridade, o que de certo modo se dá antes, prèviamente a outro da mesma espécie.

Assim, o conceito de **afectivo** implica o de efeito, pois o que é capaz de fazer algo, quando faz, faz algo. Êsse rigor ontológico, que procuramos, é o que permite alcançar a matematização da filosofia. Não parte, pois, de enunciados admitidos, mas de enunciados que não podem deixar de ser admitidos como tais. Pode-se partir de premissas hipotéticas na Lógica, como por exemplo esta: dado que A seja B, se B é C, A é C. No argumentar dialéctico-ontológico não se admitem premissas dessa ordem. O que se afirma **só pode ser** como se afirma, pois o contrário é falso.

* * *

A demonstração, na Lógica, pode ser **a priori** e **a posteriori.**

É **a priori**, se as premissas contêm a causa da coisa. Mas, nas demonstrações **a priori**, há ora uma **razão pròpriamente dita**, quando as premissas podem ser pela razão ade-

quadamente distinguidas da conclusão, e **impròpriamente dita**, quando as premissas são, pela razão, imperfeitamente distinguidas da conclusão, como acontece quanto aos atributos do Ser Supremo.

Diz-se que a argumentação é a **posteriori**, quando contém as premissas, ou o efeito da coisa, que está na conclusão; isto é, quando partimos dos factos para provar uma lei **(logos)**, quando dos factos podemos provar a realidade da conclusão, quando dizemos porque A é, sua causa B é.

Na escolástica, para as provas da existência de Deus, prevalecem as demonstrações **a posteriori**, enquanto as demonstrações **a priori** são em geral desprezadas por deficientes. Dessa forma, o chamado argumento ontológico de Santo Anselmo é **refutado** por quase todos os grandes filósofos.

Na Teologia e na Teodicéia, predominam os argumentos **a posteriori**, e quando se usam os **a priori**, usam-se os impròpriamente ditos, ao estabelecer, por exemplo, os atributos de Deus.

O principal fundamento para rejeitar os argumentos **a priori** pròpriamente ditos está em que, não tendo Deus uma causa de si, nem uma razão **a priori** de sua existência, tal demonstração não pode ser feita. Pode haver uma razão formal intrínseca de sua existência, não porém uma razão **a priori** de sua existência.

Mas cabe fazer aqui uma importante distinção. A demonstração **a priori** ontológica distingue-se da demonstração **a priori** lógica. A definição, que demos há pouco, aceita e expressa pelos escolásticos, refere-se à esfera lógica. Quanto à esfera ontológica, não há pròpriamente a relação de causa e efeito.

Não é a demonstração ontológica **a priori** fundada no conter as premissas as causas da coisa. As razões ontológicas são simultâneas, e entre elas não há relação de causa e efeito, mas sim a de necessidade. Como já vimos, do que é antecedente, conclui-se que é anterior ao que é de sua espécie, ou gênero, ou vector, ou classe posterior. A anterioridade implica ontològicamente a posterioridade, mas simultâneamente, como esta aquela. O raciocínio dialéctico-ontológico desdobra em premissas sucessivas o que se dá simultâneamente. A razão ontológica, quando paira apenas nessa esfera, é simultânea às outras, como ainda veremos e demonstraremos. Assim, também, o haver implica ontològicamente alguma coisa, embora lògicamente alguma coisa não implique o haver. Mas, ontològicamente, **nenhuma coisa não há** tomado em sentido absoluto, é necessàriamente falso, porque alguma coisa há. Não, porém, deixa de ser verdadeiro que alguma coisa (esta ou aquela) não há, pois pode ser verdadeiro que esta alguma coisa não há, como não há a côr verde neste lápis, tomado nestas coordenadas, em relação aos nossos sentidos. Ontològicamente, no mundo dos sêres ontológicos, como ainda veremos, rege a simultaneidade, e a relação de causa e efeito não predomina, porque se há necessidade da causa para que haja o efeito, não há necessidade que, por haver o antecedente, haja necessàriamente o conseqüente que pode ter. No momento em que o antecedente é causa, necessàriamente há o efeito, porque não pode haver um efeito sem causa, nem algo é causa se não produz um efeito. Mas causa e efeito implicam sucessão, e há tal onde há sucessão. Onde não há sucessão, a relação de antecedente e conseqüente é simultânea, e a antecedência é, por isso, apenas ontológica.

Conseqüentemente, não é de necessidade ontológica que uma demonstração ontológica **a priori** implique a presença, nas premissas, da causa da coisa; o que se exige é que, nas premissas, haja a razão ontológica do antecedente e do conseqüente.

Mais adiante essas nossas palavras serão melhor corroboradas.

PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DA DEMONSTRAÇÃO

Escrevemos, em "Filosofia Concreta", estas passagens que reproduzimos:

"O verdadeiro enunciado do **princípio de identidade** não é **A** é **A** ou **ente** é **ente**, **ser** é **ser**. **Se dizemos que A** é **A**, realizamos uma mera tautologia, sem nenhuma utilidade filosófica. O melhor enunciado é o seguinte: **A** é **A** necessàriamente, mas só enquanto é **A**. Em outras palavras, enquanto **A** é **A**, não pode ser, simultâneamente, não-**A**.

O **princípio de contradição** pode ser considerado ontológica e lògicamente. Ontològicamente, o enunciado é êste: é impossível que algo simultâneamente seja e não seja sob o mesmo aspecto.

Lògicamente: impossível é afirmar e negar o mesmo de algo sob o mesmo aspecto, e simultâneamente.

O **princípio do terceiro excluído** enuncia-se assim: ou algo é, ou algo não-é. Também se chama **princípio de distinção,** pois indica que, para certa coisa, é necessário que valha a afirmação ou a negação. Se disséssemos que **A** é **B** ou não é **B**, neste caso seria falso que **A** é **B** como também seria falso que **A** não é **B**, o que violaria o princípio de contradição.

São êsses três princípios fundamentais para a validez da demonstração. Em tôrno dêles tem surgido uma grande problemática, e longa foi a disputa que provocou através dos tempos."

Pela ordem seguida em nossa demonstração dialéctico--ontológica, que realizamos em "Filosofia Concreta", não são êsses três princípios que dão validez às demonstrações, isto é, não surgem como sendo êles evidentes de per si, sem necessidade de demonstração. Ao contrário, seguindo as vias da dialéctica ontológica, que preconizamos naquela obra, demos as razões que dão validez a tais princípios, que passam a ser fundamentais para a demonstração.

Entende-se por **princípio**, em linhas gerais, o ponto de partida de onde alguma coisa é (de onde principia), ou é conhecida. Os acima estudados são considerados clàssicamente como princípios demonstrativos, proposições comuníssimas, imediatas, que adquirimos por impulso nativo de nossa inteligência, na simples cognição dos têrmos. Não há necessidade de nenhum outro têrmo objectivo para alcançar a sua validez e evidência; a verdade dêles esplende da própria cognição dos têrmos. Bastou a nossa experiência, a fôrça nativa da nossa intelectualidade para alcançá-los. São êles fundamentos de tôda a argumentação. Sem êles teria sido impossível fundar um saber culto, e foram sempre considerados como válidos por **mostração**, e não por demonstração, pois a sua evidência era de per si suficiente.

O PRINCÍPIO DA CAUSALIDADE EFICIENTE

Pela análise dialéctico-ontológica, o conceito de causa passa a ter um sentido unívoco, pois aponta a **dependência real.**

Para compreender todo o alcance extraordinário que êsse princípio da filosofia clássica oferece, é mister examiná-lo através das providências até aqui usadas, para que, finalmente, tomemo-lo dentro das normas que a nossa dialéctica oferece.

Que se entende por **causa eficiente?** O enunciado suarezista é claro: é o princípio por si que influi ser, por sua

acção, em algo adequadamente distinto. O eficiente faz a acção que se dá no paciente. Agente e paciente são adequadamente distintos. Dá êle o ser (inclui o ser).

O efeito é o novo ser, o que existe pela acção do agente, adequadamente distinto do productor, do que o produz.

O enunciado clássico do princípio de causalidade eficiente é o dado por Aristóteles: o que se move é por algo movido (na expressão escolástica: **quidquid movetur, ab alio movetur).**

Mas êsse enunciado não abrange a totalidade do princípio, pois apenas se cinge ao efeito ou forma, que é produzido pela moção. Afirma êle que a moção não pode ser o próprio móvel; ou seja, que o móvel nunca pode ser causa de seu próprio movimento, o que afirma, por sua vez, a adequada distinção entre móvel e movente, entre paixão **(passum)** e agente. São teses controvertidas, que exigem uma análise ontológica, o que passaremos a fazer.

Para Aristóteles, a moção se dá de um estado para outro estado. Resta saber se é essa apenas a única moção que se pode dar.

Para o racionalismo filosófico, dada a causa eficiente, segue-se necessàriamente o efeito, mas, nessa concepção, a causa eficiente opera necessàriamente, e não inclui a causa livre; por isso, padece de êrro.

Para Hume, a causa eficiente é antecedente da qual necessàriamente segue-se algo, que é o efeito. Falta aí o nexo causal, pois actualiza apenas a antecedência.

Dizer-se que todo efeito tem uma causa é mera tautologia.

O que começa a ser **(incipiens)** tem uma causa eficiente, realmente distinta do incipiente. O que começa a ser, antes de ser, é relativamente nada disto ou daquilo. É impelido à existência por algo que não pode ser nada, mas al-

guma coisa, e eis a causa eficiente. Êste enunciado, como o afirmam os suarezistas, é mais sólido que os outros, e com razão o fazem; contudo, não é ainda suficientemente claro e verdadeiro, por não ser universal. Porque as coisas que são **ab aeterno**, que não tiveram nenhum princípio, excluem-se de tal enunciado. Expressa algo verdadeiro tal enunciado, contudo não indica tôda a verdade, daí propor-se esta fórmula: **o contingente tem uma causa de si mesmo realmente distinta de si.**

Esta forma já oferece o carácter de universalidade e de verdade. O que é contingente não tem a causa em si mesmo, isto é, não existe por fôrça de si mesmo. Aponta a um nada actual, que como nada permaneceria se não houvesse o influxo de algo que o actualizasse. O que o actualizaria seria em acto, portanto realmente distinto dela. Daí Suarez substituir a primitiva fórmula aristotélica por esta: **o que é produzido, de algo realmente distinto de si é produzido.** O que é nada perseveraria no nada, se algo, que é, não lhe seja distinto realmente que o impila à existência, o que leva a afirmar que o que é produzido necessita de algo realmente distinto que o produza, pois o que não existe não pode ter fôrça para produzir-se.

*Daí surge um corolário da **filosofia concreta:***

O que é produzido não tem em si a fôrça para produzir-se, mas é produzido por outro actualmente em ser, que lhe é realmente distinto.

PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

Êste princípio é entendido em dois sentidos: lógico e real. Em sentido lógico, expressa-se dizendo que nada se afirma, nada é afirmado, sem uma suficiente razão de conhecimento, ou sem uma suficiente prova. Afirmar-se alguma coisa sem suficiente conhecimento, é afirmar-se irracionalmente, em sentido ontológico. Enuncia-se assim: nenhuma operação há sem a razão suficiente de uma causa para agir. Em suma, nada é sem razão suficiente.

A razão suficiente pode ser intrínseca ou extrínseca. A intrínseca é constituída dos elementos que compõem a coisa em certa ordem, como a da essência, da existência, da inteligibilidade, etc. A extrínseca é constituída das causas extrínsecas, como a eficiente, a final, etc. Quando se fala da razão suficiente de alguma coisa, é preciso considerá-la intrínseca e extrìnsecamente. O Ser Supremo tem uma razão suficiente intrínseca de ser, mas o ser finito tem simultâneamente uma razão intrínseca e extrínseca de ser, como o mostramos em nossas teses. A prova da validez do princípio de razão suficiente está nesta argumentação negativa: se o ente não tivesse razão suficiente para ser o que é, e nada requeresse para ser o que é, tanto para ser como para não-ser, evidentemente não seria o que é, o que é contraditório. *A razão suficinte* do Ser Supremo é a sua essência; êle é de per si subsistente, é o próprio ser de per si subsistente.

Inegàvelmente, encontram-se inúmeras dificuldades ao seguirem-se as vias da filosofia clássica para justificar o princípio de razão suficiente. Tais dificuldades desaparecem *totalmente ao seguir-se a via dialéctico-ontológica, por* nós preconizada.

PRINCÍPIO DE INTELIGIBILIDADE

O princípio de inteligibilidade enuncia-se: **todo ser é inteligível.** Na filosofia concreta, êsse princípio é obtido de modo afirmativo pela análise inversa das teses fundamentais. Sendo o nada absoluto ininteligível, e contradição do ser, o que se predica a um, não se pode predicar a outro; assim, se se predica a ininteligibilidade ao nada absoluto, predica-se a inteligibilidade ao ser. Todo ser é, portanto, inteligível. Essa inteligibilidade, contudo, é tomada em

sentido amplo, pois, restrictamente, uma inteligência pode inteligir êstes ou aquêles sêres, e não outros. Ora, se o ser é inteligível, essa possibilidade seria nada se, de certo modo, não se actualizasse. Por um rigor ontológico, tem de haver uma inteligência capaz de abranger a inteligibilidade total do ser. E essa inteligibilidade total do ser só a pode ter o Ser Supremo. E como êle é o ser em sua absolutuidade, sua inteligência é absoluta. Conseqüentemente, nêle ser e inteligir se identificam.

A INVALIDEZ DO PROCESSO "IN INFINITUM" NAS CAUSAS

A repugnância ao processo **in infinitum** nas causas é fundamental nas demonstrações da filosofia clássica. Se uma causa **pende de** outra, tôda a colecção só consta de números dependentes. Tôda colecção seria, pois, pendente e, portanto, insuficiente para existir. Nenhuma razão suficiente do efeito haveria, quer a série fôsse finita ou infinita. Se ao processo infinito se dá alguma causa independente, da qual dependesse tôda a série, essa afirmativa não repugnaria à razão da causação, mas repugnaria sob outros aspectos. É inaceitável o processo **in infinitum** nas causas eficientes, pois dependendo, em tôda a série, uma causa da outra, sem uma causa independente, a série estaria carente de uma razão. Sendo tôda a série produzida, ela seria ao mesmo tempo produzida e não produzida, e terminaríamos por afirmar que ela seria produzida por si mesma, o que ofenderia a tese de que nenhum ser é produto de sua própria emergência. A filosofia clássica encontrava bastante dificuldade na demonstração dêste argumento, o que desaparece na **filosofia concreta.** Assim já demonstramos que não só repugna o processo **in infinitum** nas causas eficientes, como também na ordem dos fins, na ordem das causas materiais e na ordem das causas formais.

PRINCÍPIO DE FINALIDADE

O princípio de finalidade enuncia-se assim: **todo agente actua segundo o fim.** Sem o fim não poderia haver uma operação, porque a operação tende para algo. Os sêres ac-

tuam proporcionadamente à sua natureza; isto é, por motivos intrínsecos e também por motivos extrínsecos."

* * *

A diferença entre os conceitos lógicos e os ontológicos consiste em que os primeiros são produtos de uma longa experiência humana, que os vai construindo pouco a pouco. São extraídos da experiência, e têm muitas vêzes um nexo de adequação apenas. Mas os conceitos ontológicos não são construídos pela experiência. Êles surgem da necessidade da coisa, são independentemente de nós, êles se impõem a nós, como algo que é necessàriamente. Assim **infinito** é necessàriamente o que não sofre limites de qualquer espécie. Êste é o conceito ontológico de infinito (1).

Nós captamos o conceito ontológico, não o construímos. Essa captação se processa através de operações de nosso espírito, que consiste em excluir tudo quanto é contingente, accidental, para alcançar ao que é necessário. E, ontològicamente, podemos falar no que é necessário absolutamente simples, ou no necessário hipotèticamente absoluto. Êste último se caracteriza pelo juízo: "Se A é, necessàriamente é." "A só pode ser A." O primeiro é aquêle ao qual não cabe qualquer condicional, porque é incondicionado. Assim, o Ser Supremo se é é necessário absolutamente **simpliciter.**

O homem não é necessàriamente o que é por uma necessidade absoluta **simpliciter**, porque o homem é um ser contingente e poderia não existir, mas se o homem existe com a forma humana, é hipotèticamente necessário que seja o que é. Mas, podia haver um ser inteligente, como o é o

(1) O conceito lógico permite diversas acepções, pois o juízo lógico é bivalente, positivo ou negativo: ou **A** é **B** ou **A** não é **B**. O conceito ontológico só admite uma acepção, só pode ser isto e não aquilo, e o juízo ontológico é monovalente. Há, assim, uma lógica na dialéctica ontológica. Êste juízo além de monovalente, expressa uma necessidade. Só há juízo ontológico onde há monovalência e necessidade.

homem, sem ser êste homem, mas outra espécie de ser. Poderíamos afirmar que se é homem, necessàriamente é o que é: animal racional. Para que se distinguisse êle do homem, como o homem é, deveria ter uma diferença específica outra que a de homem: a racionalidade. Ou, então, não pertencer ao mesmo gênero, isto é, não ter a animalidade. Vê-se, assim, que se o homem é, necessàriamente êle é o que êle é. E, dêste modo, estamos considerando o homem dentro da dialèctica ontológica.

Ademais, se vê que a doutrina aristotélica do gênero e da espécie, por êle construída para a Lógica, tem validez ontológica segura.

DA PROVA

Chama-se de **prova**, em geral, qualquer processo da mente pelo qual adquirimos de alguma coisa uma certeza. Nesse sentido amplo, incluímos as espécies racional, irracional, etc. A prova racional, também chamada intelectual, é um processo da razão, que decorre da experiência imediata, quer interna, quer externa, através da análise dos têrmos, dos princípios do raciocínio, por meio dos quais adquirimos a certeza de algo. A prova irracional não se funda pròpriamente em conceitos ou juízos, mas no sentimento, na acção, na simpatia, etc.

A prova racional pode ser **imediata** e **mediata. A imediata** é aquela por cujo processo adquirimos a certeza de alguma coisa que se manifesta por si mesma à nossa mente, como a que surge da análise imediata dos conceitos e dos factôres. A **mediata** não se manifesta por si mesma ao intelecto, mas é aquela que captamos através do operativo intelectual, pelo emprêgo de meios, como se processa no raciocínio, na argumentação, na demonstração.

A prova mediata é pròpriamennte a demonstração, a qual pode ser **directa** ou **indirecta. É directa** quando ad-

quirimos a certeza de alguma coisa, não que ela se manifeste de per si ao intelecto, mas quando decorre necessàriamente do que se manifesta de per si ao intelecto. A **indirecta** é a que usa outro processo, como seja o emprêgo das negativas, dos contrários, etc.

A demonstração directa pode ser **inductiva** e **deductiva.** É inductiva, quando de algumas coisas singulares deduz-se uma conclusão universal, e deductiva quando de princípios universais deduz-se algo menos universal ou então singular. A demonstração deductiva pode, por sua vez, ser **a priori, a posteriori, a concomitante** e **a simultaneo.**

A demonstração **a priori** é a argumentação na qual a conclusão é deduzida das premissas, que contêm causas verdadeiras ou a razão suficiente delas, a qual está na conclusão. Assim, se partimos da aceitação de que a alma humana é espiritual, deduz-se **a priori** que ela é intelectiva.

Estabelecido o rigor ontológico de um conceito, dêle deduz-se **a priori** o que nêle ontològicamente está incluído. Assim, quando dizemos que antecedente é o que tem prioridade em qualquer linha, vector, etc., a outro, que lhe é conseqüente, deduzimos **a priori** que necessàriamente há, a todo conseqüente, um antecedente, e que a antecedência é absolutamente necessária àquele.

A dialéctica ontológica concreta, por nós preconizada e empregada nesta obra, usa a demonstração deductiva **a priori,** mas sempre sujeita ao rigor ontológico, e não apenas ao lógico, como fàcilmente se pode ver.

A demonstração **a posteriori** é aquela na qual a conclusão é deduzida das premissas que contêm o efeito ou propriedade da coisa que está na conclusão. Assim, da existência de coisas contingentes e causadas, deduz-se existir uma causa incausada delas.

A demonstração **a concomitante** (muito usada por nós na dialéctica ontológica) é aquela na qual a conclusão é deduzida das premissas que não contêm a causa nem o efeito da coisa, que está na conclusão, mas tanto a coisa, que está na premissa, como a que está na conclusão, estão inseparàvelmente conjugadas, por dependerem do mesmo princípio comum.

A demonstração **a simultaneo,** que é considerada como não sendo pròpriamente uma argumentação nem demonstração, é uma cognição imediata, na qual a conclusão é inferida, não de outra coisa que seja causa ou efeito dela, nem de alguma coisa que dela se distingue, segundo uma razão de distinção perfeita, mas de alguma coisa que, implícita e formalmente, já contém a conclusão. Assim: **se é homem, é vivente.** Não há aí pròpriamente demonstração, mas a explicitação do que já está implìcitamente no antecedente.

A demonstração indirecta é o processo da razão pelo qual adquirimos a certeza de alguma coisa, não porque ela se manifeste por si mesma ao intelecto, nem porque tenha conexão positiva ou intrínseca com alguma coisa que captamos imediatamente, mas por decorrer do absurdo dos contraditórios **(ab absurdum),** ou porque não se provam os contraditórios, ou porque se deduz do que é concedido pelo adversário **(argumentum ad hominem),** ou porque a conclusão é dada por autoridades fidedignas **(argumentum a testimonio).**

A DEMONSTRAÇÃO NA CIÊNCIA

Mathesis, etimològicamente, vem do radical **ma** e de **thesis,** que significam: pensamento, medida, o primeiro, e positividade o segundo; portanto, a positividade pensada, medida, reflectida, ciência. Daí, em suas origens, o têrmo significar o objecto do conhecimento, da ciência, do saber culto. O conteúdo do conhecimento é **mathema,** no genitivo **mathématos,** de onde vem **mathematiká,** que é hoje tomada como a ciência da extensão abstracta, ou, para outros, meramente a ciência da quantidade, contínua e descontínua, como, para Descartes, é a ciência da "ordem" e da "medida", ou como se diz hoje **topológica** e **métrica.**

A aritmética é a ciência da quantidade descontínua ou discreta (de **discerno**, eu distingo), enquanto a geometria o é da quantidade contínua. As relações entre a quantidade contínua e a quantidade descontínua é matéria da geometria analítica e também do calculo infinitesimal.

Classifica-se a matemática em:

1) a **Aritmética** ou ciência dos números, incluindo a **Álgebra**, que considera a quantidade abstractamente, sendo a disciplina em que se encontra a abstracção no grau mais elevado;

2) a **Geometria**, cujo objecto é a quantidade externa; ou seja, a que acrescenta à quantidade a extensão;

3) a **Mecânica** que, ao estudo da quantidade e da extensão, acrescenta a de fôrça, e estuda o movimento e suas causas.

Nota-se entre os matemáticos a presença de dois espíritos: o dos intuitivos e dos discursivos, ou, seja, dos que revelam possuir uma intuição apofântica, desveladora, e o dos que obtêm conhecimentos através de uma especulação mais ou menos demorada. Sem dúvida, a intuição tem um papel importante na formação das teorias matemáticas e, sobretudo, no trabalho matemático em geral. Há exemplos famosos da influência importante e inegável da **intuição sensível** na formulação dos mais importantes enunciados da matemática, sem que se possa negar o papel que exercem a intuição apofântica e a adivinhatória, além da intuição intelectual.

A demonstração oferece na matemática os meios seguros para fixar a certeza de um facto físico, e comprovar as suas bases, bem como permite sujeitar a um rigoroso contrôle as intuições sujeitas a ilusões freqüentes.

A matemática, em suas demonstrações, funda-se em axiomas, que são evidentes, indemonstráveis e válidos para tôda quantidade. Caracteriza o axioma a impossibilidade de

pensar em sua não-validez. O estudo filosófico dos axiomas cabe à **axiomática.**

A demonstração é uma espécie de prova. Com esta se dá o testemunho do que se afirma, fundado em bases seguras, mas a demonstração surge da deducção que firma a verdade de uma proposição ao mostrar que ela decorre necessàriamente de premissas já dadas como verdadeiras, como vimos.

Na matemática, a demonstração pode ser **directa** ou **indirecta**, dando-se preferência à primeira, e só se usa a segunda quando a primeira se torna impossível. A demonstração directa funda-se no princípio de identidade e a demonstração indirecta no princípio de contradição. Na demonstração indirecta, prova-se que são absurdas tôdas as hipóteses possíveis, menos uma, a qual, por essa razão, tem o seu fundamento, pois é demonstrada pela exclusão de tôdas as outras. Usa-se ainda na matemática, em grau menor, a demonstração pelo absurdo, que consiste em provar a verdade de uma proposição ao demonstrar que a posição contraditória leva a proposições evidentemente falsas.

Muito se tem discutido se a forma de demonstração matemática é fundada no raciocínio deductivo ou no inductivo, ou se é fundada numa outra forma de raciocínio irreductível a qualquer dos dois primeiros.

O silogismo, como vimos, é um raciocínio deductivo. Se volvemos para o passado, notamos, desde logo, que a opinião geral foi sempre de que as demonstrações matemáticas fundam-se no silogismo, expressando-se por meio de polissilogismos e sorites.

Entretanto, alguns lógicos modernos têm buscado uma posição outra, antitética à primeira. Há diferenças que salientam entre a Matemática e a Lógica. Esta, por exemplo, classifica os conceitos em gênero e espécie, diferenças, categorias, etc., enquanto a matemática trabalha com objectos puros, formalmente puros, como por exemplo, o triângulo,

que é um só, segundo a sua definição, cujo exame permite conhecer as leis de todos os triângulos, êstes ou aquêles. Contudo, pode-se objectar que o triângulo isósceles é uma espécie do gênero triângulo, como o são também o equilátero, o escaleno, etc. A confusão surge de se ter considerado o conceito apenas em sua extensão, e não em sua compreensão. Ante a lógica clássica essa diferença, que os modernos querem salientar, não tem procedência, porque, quando dizemos: **o triângulo é...**, referimo-nos a todos os triângulos, se o que enunciamos se refere apenas à essência do triângulo.

Outra acusação moderna consiste em afirmar que a lógica de Aristóteles apenas conhece as proposições de inerência, que afirmam a existência, ou não, de uma realidade, de uma propriedade, de um atributo em suma, e não as relações. Para exemplificar: **João é um homem alto** é um enunciado aristotélico, não, porém, que **João se encontra ao lado de Pedro.** Essa afirmativa é simplesmente ingênua, não só em referência a Aristóteles como aos escolásticos, pois é simplesmente pueril pensar que êstes não soubessem que há juízos como **Londres é maior que Paris; Paris acha-se sôbre o Sena, etc.** Ademais as regras do silogismo de Aristóteles não impediram o progresso lógico que a escolástica realizou.

Tais afirmativas revelam apenas a ignorância que há da parte de lógicos modernos quanto às grandes contribuições da escolástica.

Há, entretanto, uma diferença a salientar: é que a igualdade matemática aponta uma identidade quantitativa, e permite, devido à eqüivalência, a reciprocidade: A = B e B = A. Contudo, é de convir que no juízo o predicado é atribuído ao sujeito, ou não, e na proposição matemática é afirmada, ou não, a eqüivalência entre os têrmos. Como naturalmente a matemática trabalha com a quantidade abstracta, as relações entre o predicado e o sujeito não extensistas e um têrmo não é atribuído ao outro, mas apenas é salientada a relação que se dá entre êles, como igualdade, desigualdade, identidade, diferença, inclusão, etc.

No silogismo, conclui-se apenas do geral ao particular, do gênero à espécie, da espécie ao indivíduo; na matemática, do princípio a uma conseqüência. Contudo, se se consideram os têrmos da premissa lógica em sua compreensão, e não em sua extensão, também se conclui assim.

Henri Poincaré afirmou que na matemática usa-se o **raciocínio** por recorrência, que é inductivo. Consiste êsse raciocínio em estender a uma série indefinida de casos o que foi observado em um caso. Verificado o que se dá com **n**, busca-se demonstrar que é verdadeiro também para **n + 1**; daí, prosseguindo-se, conclui-se que é verdadeiro para todos os números inteiros. A inducção é, contudo, aparente, porque só se concluirá que é válido para tôda a série se fôr da essência do número; do contrário, não se poderá concluir que é válido para tôda a série. Ora, tal raciocínio implica uma deducção de que o que é da essência específica é de todos os indivíduos da espécie.

A tendência dos logísticos é não afastar a Matemática da Lógica. Se, na verdade, a Matemática não é apenas uma Lógica dos números, nem a Lógica apenas uma Matemática de conceitos, há, contudo, um ponto de identificação de ambas, que, para nós, seguindo a linha pitagórico-platônica, é a **Mathesis**, que é uma meta-matemática, pois, nesta, é que há a raiz comum que analoga as semelhanças entre ambas. Lógica e Matemática andam sempre juntas, e uma implica, em suas linhas demonstrativas, a outra. Contudo, não se pode deixar de considerar que, no estado actual dos nossos conhecimentos, a Matemática assegura uma base de solidez extraordinária, de modo que é ela uma ciência auxiliar do conhecimento científico, que, sob alguns aspectos, parece, aos olhos de muitos, como superior ao da Lógica. Contudo, êsse modo de ver é improcedente, e gera-se da falta de um melhor conhecimento da Lógica e, sobretudo, da Dialéctica, como temos exposto em nossos trabalhos.

OS MÉTODOS DA CIÊNCIA

O método experimental, na Ciência, não consiste apenas na observação dos factos empiricamente, mas numa orientação metòdicamente racional, fundando suas afirmações nos factos da experiência e, também, provocando o surgimento dos factos, a fim de observá-los, segundo tais métodos, com o intuito de extrair dêstes as leis gerais. Os factos científicos são repetíveis e, como tais, distinguem-se dos factos históricos, que são irrepetíveis. Assim o dia 15 de novembro, no Brasil, houve muitos, porém, o no qual se deu o acontecimento que marcou a proclamação da República é um dia histórico.

No exame dos factos, a Ciência realiza, em primeiro lugar, a observação, que consiste na direcção atenta do espírito aos acontecimentos com o intuito de descobrir suas causas e suas leis.

A observação científica não consiste na mera visão do facto. Ela é activa. O sábio não os registra apenas, mas penetra atentamente em seus pormenores, buscando as relações de causalidade que nêles se manifestam.

Usa os sentidos, dirige-se pela inteligência, lança mão de instrumentos científicos, busca libertar-se de idéias preconcebidas, de preconceitos, usa a máxima suspicácia sôbre si mesmo, a fim de evitar a deformação que a sua esquemática possa exercer no conhecimento do facto e, fundado na máxima imparcialidade possível, que um estudo epistemológico seguro pode auxiliar a conquistar, logo que perscrute as causas, pode alcançar as leis, que revelam a captação de uma relação constante ou necessária entre os factos. Por isso, diz-se que a lei científica é a expressão de uma relação geral

de causa e efeito. Alcançar tais leis é o fim da Ciência para alguns. Na verdade, êsse é o fim teórico e ideal da ciência, embora seja ela, também, o meio técnico de domínio do homem sôbre a natureza.

Mas, nem sempre o conhecimento das causas é dado de modo evidente e definitivo. Ela é precedida por uma **hipótese,** cujo têrmo etimológico significa **suposição.** A hipótese surge da observação dos factos, e não deve contradizer as leis já conhecidas, nem muito menos os factos certos e incontestáveis, e deve ser ela controlável pelos factos. Tem **a hipótese** um papel explicativo. Considera-se **verdadeira** uma hipótese, isto é, verdadeira enquanto hipótese, sem que sua afirmação seja ainda definitivamente verdadeira apodìticamente, quando ela obedece àquelas características que acima expusemos. Por isso, não é de admirar que certas hipóteses tenham sido substituídas por outras, e até consideradas falsas. Tal se dá quando falta um, ou mais, daqueles requisitos acima citados. O papel do verdadeiro cientista é verificar o grau de validez das hipóteses, controlando-as com os factos.

A gestação das hipóteses apresenta, no desenvolvimento da Ciência, aspectos dos mais extraordinários, e quase sempre revela um grau de intuição apofântica e de criação genial por parte de seus primeiros formuladores. É verdade que algumas vêzes elas surgem de experiências accidentais, mas sempre, de qualquer modo, exigem uma inteligência capaz de perscrutá-las, de desvelá-las em tais factos.

É das hipóteses que se alcançam as **leis.** As leis são captadas através do exame das hipóteses, mas exigem uma verificação, que é a experimentação científica. Êsse têrmo **ex-perientia,** que tem sua origem no grego **peira,** prova, de onde **periculum,** perigo, significa pròpriamente ensaiar, provar. A verdadeira experiência científica consiste na provocação dos factos a serem observados, e sua finalidade é verificar e controlar a hipótese. Por isso, na Ciência, a experimentação é um emprêgo sistemático de provas com a finalidade de descobrir as causas e as leis dos factos científicos. Das hipóteses, deduzem-se certas conseqüências, que a experiência comprova, dando, assim, um grau de validez à hipótese, quando se verifica a procedência da mesma. Os cuidados e os processos usados em tais experiências constituem pròpriamente o método experimental, que varia segundo as diversas disciplinas científicas.

Entre tais métodos, podemos salientar o das **coincidências constantes,** que não se funda apenas em coincidências repetidas, mas em coincidências **constantes.** Temos, ainda, o método da **coincidência solitária,** que exige a aplicação do método de concordância, cujo cânone é o seguinte:

"Se dois casos ou mais do fenômeno têm sòmente uma circunstância comum, a circunstância, na qual só todos os casos concordam, é a causa (ou efeito) do fenômeno."

O método de diferença tem o seguinte cânone:

"Se um caso, no qual o fenômeno se produz, e um caso, em que êle não se produz, têm tôdas as circunstâncias comuns fora uma, esta, apresentando-se apenas no primeiro caso, a circunstância, pela qual os dois casos diferem, é o efeito, ou a causa, ou uma parte indispensável da causa do fenômeno."

O método das variações concomitantes apresenta o seguinte cânone:

"Um fenômeno, que varia de certa maneira, tôdas as vêzes que um outro fenômeno varia da mesma maneira, é ou uma causa ou um efeito dêsse fenômeno, ou é ligado a êle por algum facto de causação."

E o método dos resíduos segue êste cânone:

"Separar de um fenômeno a parte que se sabe, pelas inducções anteriores, ser o efeito de certos antecedentes, o resíduo do fenômeno é o efeito dos antecedentes restantes."

Graças a êsses métodos, conseguem-se controlar, com mais eficiência, as **hipóteses.**

DA INDUCÇÃO E DA DEDUCÇÃO CIENTÍFICAS

O que caracteriza a **inducção** é a passagem do particular para o geral. A idéia é sugerida do facto, pelo que, em Lógica, se chama **inducção essencial.** Na verdade, não há inducção pura, inducção isolada, porque, do particular, tomado isoladamente, não se poderia alcançar com validez a regra geral válida. Impõe-se que, no caso particular, haja algo que é da essência da coisa para que se possa assegurar como presente na generalidade. De qualquer forma, a inducção simples exige a presença de alguns juízos fundamentais, que permitem concluir do particular o geral, tais como a regularidade nos factos da natureza.

Ademais, o espírito humano tem a capacidade, que se revela com mais agudeza em uns que em outros, de captar, dos factos particulares, o que nêles há de eidético, o **eidos** do facto. Da realidade concreta individual é captado o geral pelo espírito. Essa é a conclusão a que chegam os psicólogos modernos, o que, na verdade, é uma velha afirmativa da escolástica, quando considera que nosso espírito capta a singularidade através do **phántasma** da coisa (a imagem), da qual o intelecto activo, **activamente**, extrai o **eidos**, e o imprime no intelecto possível (**possibilis**).

Essa captação dos **eide** das coisas, realizado pelo nosso espírito, é uma operação distinta da operação meramente material, porque esta se processa de singularidade para singularidade, enquanto a nossa mente parte do singular para o geral, extraindo dêste o **eidos**, que permite generalizar através de operações do espírito.

A posição mais comum sôbre a inducção é a que a funda sôbre o princípio da causalidade, que se enuncia afirmando que as mesmas causas, nas mesmas circunstâncias, produzem os mesmos efeitos. Os empiristas, com Stuart Mill à frente, perguntam como podemos saber que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos. Essa premissa é tirada da experiência, fundada na experiência, uma generalização desta; portanto, produzida pela inducção. Contudo, há leis ontológicas que regem o cosmos, leis, que, naturalmente, não são alcançáveis pelos empiristas, mas que o são pelos que se dedicam mais profundamente ao estudo da Filosofia, como o princípio de identidade, e de não-contradição, e outros que servem de fundamento para as inducções das ciências naturais. Outro princípio, que serve de fundamento, é o da **constância das leis naturais.** Afirma-se a constância da ordem na natureza e também de não sofrerem as leis excepções, além de ser essa ordem universal e o não haver factos nem aspectos que não sejam regulados por leis. Êsse é o pensamento de Goblot. Tais princípios são indemonstráveis para êle, mas devem ser aceitos para tôda demonstração. Os antigos escolásticos haviam estudado a **via deductiva** ou silogística, que chamavam de **resolutio formalis**, e a **via inductiva**, a **resolutio materialis**, cujas regras encontram-se nas obras dos escolásticos, e que indicavam as providências mais seguras para a inducção, sem o perigo de certos erros nos quais caem os autores modernos. Assim, por exemplo, é incompleto o princípio da inducção que Wolf oferece: "o que convém a todos os indivíduos convém ao universal que os contém", porque se em A, B, C encontramos os caracteres **m** e **n**, não podemos ainda afirmar que convenha ao universal, salvo se é da essência dêste, ou uma propriedade daquela.

A tendência também dos lógicos modernos de quererem reduzir o raciocínio inductivo ao deductivo ou silogístico, não é de todo procedente pela falta do têrmo médio. Quando Lachelier tenta reduzir a inducção a um silogismo da terceira figura, esquece que essa tentativa seria a destruição

da validez do raciocínio inductivo, porque, então, nada mais seria que um raciocínio deductivo. Para muitos escolásticos, a inducção é absolutamente irreductível ao silogismo, e são ainda êstes que salvam a inducção ameaçada pelas análises dos modernos que, como alguns logísticos, chegam a abandoná-la. É de admirar que, havendo entre êles tantos adversários da filosofia medievalista, e também do raciocínio deductivo, por considerarem-no artificial, acabem por destruir o que tanto exaltaram (o raciocínio inductivo), para terminarem, ou por tentar aniquilá-lo, ou reduzí-lo ao deductivo. E é ainda de admirar que sejam pròpriamente os escolásticos e seus seguidores, os que melhor tenham estudado êsse processo, e o salvem da ameaça dos modernos. Estas palavras são de grande valor: "A matéria da inducção pode perfeitamente ser posta em silogismo, porém sua forma não pode; ela se opõe essencialmente ao silogismo verdadeiro pela ausência do têrmo médio que a caracteriza: **conversão** alguma poderá jamais fazer desaparecer ou apagar esta diferença. **Inductio in syllogismum reducitur materialiter et non formaliter, ita quod forma inductionis reducatur in formam syllogismi** (Santo Alberto Magno, **Prior.** 1, II, **Tract,** VII, c.iv). A inducção prova que um caráter convém a um sujeito comum pela producção dos fenômenos próprios... Da repetição dos factos nas mesmas condições, conclui diferentemente: êle prova que um sujeito e um predicado concordam entre si, porque concordam com um terceiro têrmo. É por isso que êsse último é considerado como o meio, o instrumento empregado para unir, na conclusão, os dois têrmos separados nas premissas. Numa palavra, o têrmo médio nos fornece o facto e a causa de sua conveniência. A oposição entre os dois processos não poderia, portanto, ser mais completa. **Syllogismo proprie dicto opponitur inductio** (Prior, I, II, tract, VII, c. IV), diz ainda Santo Alberto Magno". (T. Richard, **Philosophie du Raisonnement dans la Science**, pp. 298-299, cit. por Maritain).

A inducção, na verdade, realiza-se através da operação que consiste, pela abstracção, em retirar do particular o **inteligível universal**, cuja inferência tem suas regras lógico-dialécticas seguras. A abstracção é uma operação primária do espírito, enquanto a formação das proposições universais é uma operação mais completa (terceira operação).

O princípio de Wolf, que acima citamos, pode servir como fundamento da inducção, e é aceito pelos escolásticos, mas com modificações, que vamos salientar. "O que convém a várias partes **suficientemente enumeradas** de um sujeito universal convém a êsse sujeito universal", diz Maritain em sua **Lógica Menor** (pág. 281, ed. bras.). O importante está na enumeração, que não deve ser insuficiente, que deve ser a mais suficiente possível, pois, do contrário, a inducção está sujeita ao êrro.

Se se verifica que o ferro, que o cobre, que o ouro, que o alumínio, que a prata... conduzem a electricidade, e como tais coisas são metais, pode-se concluir, inductivamente, que **os metais conduzem a electricidade.** Mas tal conclusão é apenas provável, pois poderia um **metal** não conduzir a electricidade, um metal ainda não examinado. A inducção oferece resultados **prováveis**, e até de máxima probabilidade, mas carece da apoditicidade desejada, a não ser quando sua enumeração é suficiente de tal modo que alcança o essencial. Mas, neste caso, a inducção deixa de ser tal. Por isso, pode-se dizer que a inducção, de per si, sòmente nos dá conhecimentos prováveis e até de máxima probabilidade.

A inducção encontra seus fundamentos na intuição sensível, pela qual captamos os factos em sua singularidade, na intuição intelectual, pela qual captamos as semelhanças e as diferenças, e as relações de coincidência e, finalmente, na intuição adivinhatória e na apofântica, pelas quais se capta o essencial, graças à acção abstractora do intelecto humano.

A inducção é dividida em **completa** e **incompleta,** segundo a enumeração. Portanto, é mais comum a incompleta

que a completa. Contudo, uma enumeração incompleta pode ser suficiente ou insuficiente. A completa é naturalmente suficiente. Não é fácil saber se uma enumeração incompleta é suficiente. É comum considerar a inducção completa como inducção aristotélica, e a incompleta como inducção baconiana. Alguns modernos querem daí concluir que, antes de Bacon e Stuart Mill, não se havia alcançado a inducção incompleta, o que é fácil responder com a leitura do **Organon** de Aristóteles, que não é conhecido tanto quanto se pensa pelos que se dedicam à Lógica. A inducção incompleta foi tratada pelos escolásticos, antes de Stuart Mill e Bacon. A inducção incompleta faz passar de **alguns** a **todos**, enquanto a completa faz passar de **todos** a **todos**; a primeira, do particular ao universal, a segunda de tôdas as partes do universal ao universal, que há em tôdas elas.

Na verdade, o raciocínio inductivo, tratado exclusivamente, não é bastante para dar a apoditicidade desejada. Por essa razão, jamais o raciocínio inductivo, na Ciência bem fundada, deixa de ser acompanhado, na argumentação, pelo raciocínio deductivo.

No exame da **via sintética**, que fizemos anteriormente, encontramos a contribuição que a Lógica pode dar à inducção.

DAS TEORIAS CIENTÍFICAS

Chamam-se princípios na Ciência (de **princeps**, o que vai à frente, em grego **arkhon**, de **arkhê**), as normas de acção que constituem as **normas do pensamento**. Uma teoria na Ciência é uma construcção intelectual, em que um conjunto de leis particulares está conexionado a um princípio, que as explica ou que as justifica, e que permite que possam ser êles deduzidos lògicamente. Duhem dá-lhe a seguinte definição: "um sistema de proposições matemáticas, deduzidas de um pequeno número de princípios, que

têm por fim representar tão simplesmente, tão completamente e tão exactamente quando possível um conjunto de leis experimentais (**La théorie physique**)." Essa definição é mais para as ciências experimentais.

Tanto a teoria como a hipótese são explicações provisórias dos factos, e estão dependentes de posteriores acontecimentos que podem comprovar a sua validez ou não. Assim, temos a teoria atomística moderna, a teoria do transformismo, o lamarckquismo, o darwinismo, o mutacionismo, etc. Teorias, como a do finalismo e a do mecanicismo, que se digladiam no campo da Biologia, são mais filosóficas que científicas, por ora.

Realmente, a ciência moderna tem sido um campo de batalha de teorias, em que muitas, julgadas definitivas, já sucumbiram. Contudo, há um progresso teórico, sem dúvida, apesar da improvisação e do obscurantismo de muitos cientistas modernos, que, por ignorância das grandes conquistas do passado, não levam avante uma construção mais sólida da Ciência, como seria de desejar.

Verifica-se, assim, que, no campo da ciência moderna, as demonstrações têm naturalmente que se submeter à variância e à probabilidade, que é típica das teorias e hipóteses, e o valor das suas conseqüências é, portanto, relativo. Tal não impede, porém, que graças a uma boa base filosófica possam cientistas mais cuidadosos dar, com o tempo, uma construcção mais segura, alicerces mais sólidos à parte arquitetônica da Ciência, de modo a conquistar esta certa apoditicidade ontológica desejada, que é possível obter-se no campo da Filosofia.

que a completa. Contudo, uma enumeração incompleta pode ser suficiente ou insuficiente. A completa é naturalmente suficiente. Não é fácil saber se uma enumeração incompleta é suficiente. É comum considerar a inducção completa como inducção aristotélica, e a incompleta como inducção baconiana. Alguns modernos querem daí concluir que, antes de Bacon e Stuart Mill, não se havia alcançado a inducção incompleta, o que é fácil responder com a leitura do **Organon** de Aristóteles, que não é conhecido tanto quanto se pensa pelos que se dedicam à Lógica. A inducção incompleta foi tratada pelos escolásticos, antes de Stuart Mill e Bacon. A inducção incompleta faz passar de **alguns** a **todos**, enquanto a completa faz passar de **todos** a **todos**; a primeira, do particular ao universal, a segunda de tôdas as partes do universal ao universal, que há em tôdas elas.

Na verdade, o raciocínio inductivo, tratado exclusivamente, não é bastante para dar a apoditicidade desejada. Por essa razão, jamais o raciocínio inductivo, na Ciência bem fundada, deixa de ser acompanhado, na argumentação, pelo raciocínio deductivo.

No exame da **via sintética**, que fizemos anteriormente, encontramos a contribuição que a Lógica pode dar à inducção.

DAS TEORIAS CIENTÍFICAS

Chamam-se princípios na Ciência (de **princeps**, o que vai à frente, em grego **arkhon**, de **arkhê**), as normas de acção que constituem as **normas do pensamento**. Uma teoria na Ciência é uma construcção intelectual, em que um conjunto de leis particulares está conexionado a um princípio, que as explica ou que as justifica, e que permite que possam ser êles deduzidos lògicamente. Duhem dá-lhe a seguinte definição: "um sistema de proposições matemáticas, deduzidas de um pequeno número de princípios, que

têm por fim representar tão simplesmente, tão completamente e tão exactamente quando possível um conjunto de leis experimentais (**La théorie physique**)." Essa definição é mais para as ciências experimentais.

Tanto a teoria como a hipótese são explicações provisórias dos factos, e estão dependentes de posteriores acontecimentos que podem comprovar a sua validez ou não. Assim, temos a teoria atomística moderna, a teoria do transformismo, o lamarckquismo, o darwinismo, o mutacionismo, etc. Teorias, como a do finalismo e a do mecanicismo, que se digladiam no campo da Biologia, são mais filosóficas que científicas, por ora.

Realmente, a ciência moderna tem sido um campo de batalha de teorias, em que muitas, julgadas definitivas, já sucumbiram. Contudo, há um progresso teórico, sem dúvida, apesar da improvisação e do obscurantismo de muitos cientistas modernos, que, por ignorância das grandes conquistas do passado, não levam avante uma construção mais sólida da Ciência, como seria de desejar.

Verifica-se, assim, que, no campo da ciência moderna, as demonstrações têm naturalmente que se submeter à variância e à probabilidade, que é típica das teorias e hipóteses, e o valor das suas conseqüências é, portanto, relativo. Tal não impede, porém, que graças a uma boa base filosófica possam cientistas mais cuidadosos dar, com o tempo, uma construcção mais segura, alicerces mais sólidos à parte arquitetônica da Ciência, de modo a conquistar esta certa apoditicidade ontológica desejada, que é possível obter-se no campo da Filosofia.

EXEMPLOS DE DEMONSTRAÇÃO

Como exemplo de demonstração clássica, damos estas passagens sôbre os atributos de Deus, sintetizados da famosa "Summa Theologica", de Tomás de Aquino.

DA SIMPLICIDADE DE DEUS

Ou Deus é um corpo ou não é. Tomás de Aquino demonstra que não o é pelas seguintes razões:

A) Nenhum corpo move outro se não é por si mesmo movido. Ora, Deus é um motor imóvel, portanto não é corpo [1]

B) O primeiro ser, por necessidade, há de estar em acto e de nenhum modo em potência, pois o ser, que passa da potência ao acto, é anterior, cronològicamente, ao acto, já que o acto, em absoluto, é anterior à potência e a potência só pode passar ao acto em virtude de algo que já esteja em acto.

Ora, sendo Deus o primeiro ser, não há nêle potência passiva de qualquer espécie. E todo corpo está em potência devido a que o contínuo, enquanto tal, é divisível até o infinito. Logo, é impossível que Deus tenha corpo.

C) Deus é o mais perfeito de todos os sêres. Ora, nenhum corpo pode ser o mais perfeito de todos os sêres, pois

---

(1) Corpo é a substância extensa segundo três dimensões. Só metafòricamente se pode falar do «braço de Deus», etc.

um corpo qualquer, ou é vivo, ou não é. O corpo vivo é mais perfeito que o corpo não-vivo. Ora, o corpo não vive pelo corpo, senão todo corpo tinha vida; portanto, tem de viver por algo diferente. Portanto, o que dá vida ao corpo é mais perfeito que o corpo. Logo, Deus não poderia ser corpo.

D) Ter corpo é acontecer no tempo e no espaço. Ora, Deus é eterno e não temporal nem espacial, pois, do contrário, seria composto de matéria e forma.

E) E Deus não pode ser composto de matéria e forma, porque matéria é o que está em potência, e Deus é acto puro. Ademais, o que está em matéria é perfeito e bom em virtude da forma, e como a matéria recebe a forma, a matéria é boa por participação. Mas, Deus não é bom por participação, porque é bom por essência, o que é anterior à participação. Portanto, não tem matéria e forma.

F) Além disso, todo agente opera em virtude de sua forma e, portanto, será agente no mesmo grau que seja forma. Ora, o que é primeiro ser e agente por essência deve ser forma por si mesmo. É por essência sua forma, portanto não é matéria e forma. E Deus é uma forma que nenhuma matéria recebe, é individual, não pela materialidade, que não é, mas por ser uma forma subsistente por si mesma.

ESSÊNCIA OU NATUREZA DE DEUS

A) **Em Deus, natureza e essência se identificam.** No composto matéria e forma, a forma difere da matéria, como também a essência difere do supósito. A essência é o que cabe na definição. A essência **humanidade** é o que cabe na definição do homem, o **pelo qual (quo)** o homem é homem. A matéria, que é individual, com seus accidentes individuantes, não entra na definição de homem. Portanto, o homem concreto tem em si o que não tem a humanidade; conseqüentemente, homem e humanidade não se identificam totalmente. Humanidade é a parte formal do homem, porque os princípios que a definem têm carácter de forma a respeito da matéria individuante.

As formas, que não recebam individuação da matéria, ou não estão informadas na matéria, são individuais, e recebem essa individuação de si mesmas; portanto, o supósito subsistente nelas não é distinto da natureza. Supósito aqui é equivalente de indivíduo. Portanto, Deus, por não ser composto de matéria e forma, é a sua deidade, sua vida, e tudo o que neste sentido se diga dêle. E todos êsses nomes, que lhe damos, de deidade, vida, são distintos no nosso espírito, não diversidade em Deus.

B) **A essência em Deus também se identifica com a sua existência.** Êste é o constitutivo metafísico da essência divina, de onde surgem todos os atributos divinos. A distinção real entre essência e existência é o constitutivo metafísico do ser criado, e conseqüentemente, é origem de tôdas as propriedades que lhe convêm, tais como a limitação, a contingência, a composição, etc.

A tese é demonstrada por Tomás de Aquino da seguinte maneira:

1) Tudo quanto se acha em um ser e não pertence à sua essência tem que ser causado ou pelos princípios essenciais, como sucede com os accidentes próprios de cada espécie, ou por algum agente externo, como o calor da água é produzido pelo fogo. Se a existência de algum ser é distinta de sua essência, a existência forçosamente, afirma São Tomás, há de provir de um agente exterior ou dos princípios essenciais do próprio ser. Mas é impossível que apenas os princípios essenciais de um ser causem sua existência, porque entre os sêres produzidos não há um que seja causa suficiente do seu próprio ser, e, portanto, aquêle, cuja existência é distinta de sua essência, tem uma existência causada por outro. Ora, nada disto é aplicável a Deus, por-

que já sabemos que êle é a primeira causa eficiente, e, portanto, é impossível que em Deus o ser seja distinto da essência.

2) A existência é a actualidade de tôda forma ou natureza. Tôda existência distinta da essência tem com ela a mesma relação de acto e potência. Já sabemos que em Deus não há potencialidade de qualquer espécie. Portanto, a essência não é distinta da existência, e conseqüentemente se identificam.

3) A existência, que não é essência, o é por participação. E se em Deus não se identificasse a sua existência com a sua essência, seria um ser por participação; portanto, não seria o primeiro ser, o que seria absurdo ante as provas já dadas. Logo, em Deus, essência e existência se identificam.

PERTENCE DEUS A ALGUM GÊNERO

A) Uma coisa pode estar contida num gênero de duas maneiras: **directamente**, que é o modo de estar das espécies no gênero que as abarca; ou por **reducção**, como estão os princípios e as privações (como ponto e unidade) se reduzem ao gênero, pois a espécie consta de gênero e diferença específica, e esta está para o gênero como o acto está para a potência. (A diferença específica é actual na espécie, mas virtual no gênero). Na definição do homem, **animal** é a natureza sensitiva concreta; **racional**, a natureza intelectiva. A relação entre esta e aquela é a de acto para potência, pois, no homem, a espécie é acto, mas no gênero (animal) é potência.

Ora, em Deus não há potência a que acrescentar um acto, portanto é impossível que pertença a nenhum gênero nem espécie.

B) Gênero significa essência. Ora, como em Deus essência e existência se identificam, não pertence a nenhum gênero. Já nos demonstrou Aristóteles, como o nota São Tomás, que o ser não pode ser gênero de nada, porque todo gênero tem diferenças distintas dêles (as espécies, por exemplo), e não se pode achar nenhuma diferença que não seja ente ou ser (pois qualquer diferença é ente ou ser), e o **não-ente** não pode ser diferença, pois o não-ente não é, pois só podemos predicar dêle o não ser. Logo, Deus não pertence a nenhum gênero.

C) Os sêres, que pertencem a um gênero, têm em comum a essência ou natureza do gênero. Mas, como sêres, diferenciam-se. O homem e o cavalo têm em comum o gênero animal, mas, como sêres, se diferenciam, bem como os indivíduos: êste homem, aquêle homem, etc. Ora, é uma necessidade que o que pertence a um gênero ofereça tais distinções entre a essência e a existência. Vimos, porém, que, em Deus, não há distinção entre essência e existência; logo, Deus não é espécie de nenhum gênero.

Daí conclui São Tomás que Deus não tem gênero, nem diferença, nem tampouco definição nem demonstração, senão por seus efeitos, porque a definição consta do gênero e da diferença específica, e o meio de demonstração é a definição.

D) Nem poderia ser reduzido a um gênero por reducção, porque Deus é o ser primeiro e como o princípio que se reduz a um gênero não pode estender-se além do gênero, Deus, como é o princípio de todo ser, não está contido em nenhum gênero.

Corolários — Decorre, daí, que em Deus não pode haver accidentes. O sujeito é, com respeito ao accidente, o que a potência é com respeito ao acto, já que o sujeito tem algum modo de ser em virtude do accidente, e estar em potência é coisa que de modo algum pode atribuir-se a Deus. Ademais, o ser substancial é anterior ao ser accidental. Ora, sendo Deus o primeiro ser, nada pode haver nêle accidentalmente, nem pode ter propriedades essenciais (**accidentia**

per se), como, por exemplo, o rir no homem, que é uma faculdade accidental de rir, pois êsses princípios são causados pelos princípios do sujeito e, em Deus, não há nada causado, pois êle é a primeira causa.

Portanto, é fácil agora provar o primeiro atributo metafísico de Deus.

A SIMPLICIDADE DE DEUS

E São Tomás o prova de várias maneiras:

A) Deus não tem composição de partes quantitativas, porque não é corpo, nem composição de matéria e forma, nem de natureza e supósito, nem de essência e existência, nem de gênero e diferença específica, nem de sujeito e accidente. Portanto, é absolutamente simples.

B) Ademais, o composto vem depois de seus componentes e dêles depende. Ora, Deus é o primeiro ser, logo é simples.

C) Todo composto tem causa, pois o que, por sua natureza, é diverso, só forma um todo por virtude de uma causa que o unifica. Mas Deus não tem causa, pois é a primeira causa eficiente.

D) Em Deus não há acto-potência, o que há em todo composto, porque ou uma parte é acto com respeito ao todo, ou, pelo menos, cada uma das partes está como em potência a respeito do todo.

E) O todo é distinto de cada parte. Nos sêres heterogêneos é isto evidente, pois nenhuma parte do homem é homem. Nos homogêneos, algo do que se diz do todo se diz também de suas partes, pois uma parte do ar é ar, da água, água, contudo algo se diz do todo que não convém a nenhuma das suas partes, pois se uma massa de água tem um litro, nenhuma das suas partes tem um litro. Portanto, em todo composto há algo que não é o mesmo, e embora êsse mesmo se possa dizer das coisas que têm alguma forma (por ex.: no branco há algo mais que não é branco), nem por isso se pode dizer que haja na forma coisa alguma alheia a ela. Pois, se Deus é sua forma, ou melhor, o próprio ser, segue-se que de nenhum modo pode ser composto.

DEUS NÃO ENTRA EM COMPOSIÇÃO COM OUTROS SÊRES

E prova-o Tomás de Aquino, da seguinte forma:

A) Deus é a primeira causa eficiente, e esta não se identifica numérica, mas apenas especìficamente com a forma do efeito; e assim um homem engendra a outro homem. A matéria, por sua parte, não só não se identifica numèricamente com a causa eficiente, mas nem sequer é da mesma espécie, porque a matéria está em potência; e a causa, em acto.

B) O que é parte de algum composto não pode ser, como tal, primeiro agente, e assim não é pròpriamente a mão a que faz alguma coisa, mas o homem, com a mão, da mesma maneira que o fogo esquenta com o calor. Assim, Deus não pode ser parte de composto algum.

C) Nenhuma das partes de um composto pode ser em absoluto o primeiro ser, nem sequer a matéria e a forma, que são os primeiros elementos do composto.

E isto porque a matéria é potência, e a potência, em absoluto, é, como vimos, posterior ao acto. Por sua vez, a forma, que entra no composto, é uma forma participada, e, portanto, assim como o partícipe de algo é posterior ao que o tem por essência, o mesmo sucederia com o participado; dêste modo, por exemplo, o fogo, do que está aceso, é posterior ao fogo por essência. Ora, Deus é o primeiro ser, já o mostrou Tomás de Aquino.

Convém que se esclareçam certos têrmos: duas coisas **diferem** uma da outra quando entre elas há diferenças (**difero, levar** para dois vectores, **di**). Há uma diferença entre homem e cavalo, como a racionalidade no primeiro; por isso **diferem**. A matéria prima e Deus não diferem pròpriamente, mas são diversas, pois o têrmo diverso tem sentido absoluto uma vez que Deus e matéria prima são diversos por si mesmos não podendo, por isso, ser a mesma coisa o que justifica o postulado de que Deus não entra em qualquer composição, pois é **simples**. E era o que o aquinatense queria provar.

DO ATRIBUTO METAFÍSICO DA PERFEIÇÃO E DA BONDADE

Desenvolve São Tomás uma série de argumentos, que vamos sintetizar, para mostrar a perfeição e a bondade de Deus.

Não se considera como perfeita uma coisa em transe de fazer-se, a não ser quando tenha passado da potência ao acto. Portanto, considera-se como **perfeito** o que não tem deficiência em ser actual.

Ora, o princípio material é imperfeito. As coisas só têm actualidade quando existem. Por isso, é a existência a actualidade de tôdas as coisas, até das formas.

Mas em Deus não falta nem uma só de quantas perfeições se encontre em qualquer gênero. E por quê?

A) Quanto há de perfeição no efeito, deve haver na sua causa eficiente, pois o efeito preexiste virtualmente na causa agente, e preexistir virtualmente, neste caso, não é um gênero mais imperfeito que o de existir na realidade, mas até mais perfeito. Mas, preexistir na potência da causa material é um gênero de existência mais imperfeito que o real, porque a matéria, como tal, é imperfeita, enquanto o agente, como agente, é perfeito. Ora, sendo Deus a primeira causa eficiente das coisas, é necessário que preexistam nêle tôdas as perfeições de todos os sêres, de modo mais eminente.

B) Ora, Deus é o próprio ser subsistente, portanto tem tôda perfeição do ser. E como a razão de ser vai incluída

na perfeição de tôdas as coisas, pois são perfeitas quanto a alguma maneira de ser, em Deus não pode, portanto, faltar perfeição de coisa alguma.

PODE ALGUMA CRIATURA SER SEMELHANTE A DEUS?

A esta pergunta responde São Tomás, com o que sintetizamos a seguir:

Em primeiro lugar, é preciso saber o que se entende por semelhança. E logo se verá que há muitas maneiras de semelhança:

1) Entende-se por semelhança a conveniência ou comunidade na forma; isto é, são semelhantes as coisas que participam da mesma forma, segundo o mesmo conceito e o mesmo modo. São as coisas chamadas **iguais**. É a mais perfeita das semelhanças.

2) São semlhantes as coisas que participam na forma sob o mesmo conceito, não do mesmo modo, isto é, uma é mais ou menos.

3) As que participam da mesma forma, não são do mesmo conceito nem modo, como se vê nos agentes não unívocos. Já que todo agente executa semelhante a si mesmo, enquanto agente, e o poder de operar vem da forma, é indispensável que se encontre no efeito a semelhança da forma do agente. Portanto, se o agente pertence à mesma espécie que o seu efeito, a semelhança entre a forma do agente e a do facto se apóia em que ambos participam da mesma forma, sob a mesma razão especifica, e tal é a semelhança entre o homem que engendra e o engendrado. Mas, se o agente não é da mesma espécie que o efeito, haverá semelhança, não porém sob a mesma razão de espécie; e assim, por exemplo, o que se engendra em virtude da actividade solar alcança certa semelhança com o sol, não uma semelhança específica como a forma do sol, mas só genérica.

Portanto, se há algum agente, que não pertence a nenhum gênero, seus efeitos terão ainda menos semelhança com a forma do agente, pois não participam dela, nem específica nem genèricamente, senão em certo sentido analógico, baseado em que o ser é comum a tôdas as coisas. Pois, consoante com isto, o que procede de Deus, assemelha-se a êle, como se assemelham os sêres ao princípio primeiro e universal de todo ser.

Conseqüentemente, tôdas as coisas são semelhantes e dissemelhantes de Deus; semelhantes porque o imitam quanto é possível imitar o que não é inteiramente imitável, e dissemelhantes, por sua inferioridade a respeito de sua causa; e não apenas porque sua perfeição seja mais ou menos elevada, como o menos branco é inferior ao mais branco, porque não convém com a sua causa nem em espécie, nem em gênero, pois Deus está fora de todo gênero e é princípio de todos os gêneros.

Portanto, quando se atribui à criatura a semelhança com Deus, não se procede assim por razão da comunidade de forma dentro da mesma espécie ou gênero, mas só por analogia, quer dizer, enquanto Deus é ser por essência, e o resto o é por participação.

Se as criaturas, de certo modo, são semelhantes a Deus, Deus não é semelhante às criaturas, pois há, como diz Dioniso, semelhança mútua entre as coisas que são da mesma ordem, não entre a causa e o efeito.

DA BONDADE DE DEUS

Tomás de Aquino assim expõe êste tema importante:

Bem e ser, na realidade, são da mesma coisa, e ùnicamente são distintos em nosso entendimento. O bem de alguma coisa está no apetecível que tem a coisa; e bem é o **que tôdas as coisas apetecem**, como diz Aristóteles. Mas as

coisas são apetecíveis na medida em que são perfeitas, pois tudo busca a sua perfeição, e são mais perfeitas quanto mais estão em acto. O grau de bondade depende do grau de ser, pois o ser é a actualidade de tôdas as coisas. O bem e o ser são realmente a mesma coisa, embora o bem tenha a razão de apetecível, o que não tem o ser.

Embora ser e bem se identifiquem na realidade, como seus conceitos são distintos, não significa o mesmo dizer ser em absoluto que bem em absoluto; porque ser quer dizer algo que está em acto, e como o acto diz relação à potência, pròpriamente se lhe chama ser por aquilo que primàriamente se distingue do que só está em potência. **Bem,** ao contrário, inclui o conceito de perfeição acabada. Por isso, do ser que tem sua última perfeição, dizemos que é bom em absoluto, e do que carece de algumas das perfeições que deve ter, embora pelo acto de existir tenha já alguma, não dizemos que seja perfeito, nem bom em absoluto, mas que o é de alguma maneira.

É O BEM ANTERIOR AO SER?

A não-existência não é apetecível por si mesma, e só accidentalmente pode ser desejada. Apetece-se a desaparição de um mal, porque o mal é privação de um determinado bem. Por isso o que se apetece em primeiro lugar é o ser, e o não-ser apenas accidentalmente é apetecido, porque o homem cobiça um determinado modo de ser, do qual não suporta ver-se privado, e, neste aspecto, o próprio não-ser é accidentalmente um bem.

O conceito de ser precede assim ao de bem.

Todo ser é bom na medida em que é ser. Todo ser, enquanto tal, está em acto, e é de algum modo perfeito, porque todo acto é uma perfeição. Pois bem, o perfeito tem razão de apetecível e de bom, segundo dissemos, e, por conseguinte, todo ser, enquanto tal, é bom.

Por outro lado, se há de dizer que o bem é o que tôdas as coisas apetecem, e o que se apetece tem razão de fim, é evidente que o bem tem razão de fim. Mas os sêres, que estão em acto, operam e tendem ao que lhes é proveitoso, segundo a sua forma.

Axiològicamente, poder-se-ia perguntar se são bons o número e a espécie e a ordem, no mesmo sentido de que são sêres, não por serem subsistentes, mas porque outras coisas o são, mediante êles, sêres e boas. São Tomás responde:

Não são boas no sentido de que elas formalmente o sejam por outra coisa, mas porque outras coisas são formalmente boas por elas. Assim a brancura é ser ou ente, não porque o seja em virtude de algo distinto, mas porque há coisas que por ela adquirem um ser accidental: o de serem brancas.

É fácil agora ver que Deus é bom, e bom corresponde sobretudo a Deus. Pois os sêres são bons sob o aspecto de apetecíveis, e cada ser apetece sua perfeição. No causado, a perfeição e a forma se assemelham às do causante, pois todo agente faz algo que de algum modo se assemelha a êle. Ora, Deus é a primeira causa efectiva de tôdas as coisas; é, portanto evidente que lhe compete a razão de bem e de apetecível. Ademais, os sêres ao apetecerem a sua perfeição, apetecem ao próprio Deus, no sentido de que as perfeições das coisas são determinadas semelhanças do ser divino, conforme já se viu.

Assim, há várias maneiras de apetecer a Deus: por conhecimento dêle, ou por conhecimento de algumas participações de sua bondade, ou, finalmente, pela apetência natural, sem conhecimento qualquer, para o qual estão impulsionados aos seus fins por uma inteligência superior. (Encontramos aqui o que chamamos de posse virtual do bem, de perfeição. Êsse ímpeto é intelectivo, porque escolhe, e seu impulso vem da raiz do Ser).

Deus é, assim, o sumo bem, não apenas em algum gênero ou ordem de coisas, mas em absoluto. Dêle dimanam

tôdas as perfeições desejadas, como da causa primeira. Não dimanam, porém, como agente unívoco, senão como agente que não coincide com os seus efeitos, nem no conceito específico, nem no genérico, e que a semelhança do efeito com a sua causa unívoca exige uniformidade, e, em compensação, o efeito da causa eqüívoca encontra-se nela de modo mais excelente. Por conseguinte, se o bem está em Deus, como na causa primeira não unívoca, de tôdas as coisas, é indispensável que esteja em Deus de modo excelentíssimo, e por esta razão chamamos a Deus de sumo bem.

E Deus é bom por essência. Tomás de Aquino mostra três perfeições:

1) a primeira perfeição é a de um ser ser o seu próprio ser;
2) a segunda perfeição implica certos accidentes indispensáveis para que suas perfeições sejam perfeitas;
3) a terceira perfeição é que alcance algo que tenha razão de fim.

Nenhum ser tem essa tríplice perfeição. Só Deus, pois nêle se identificam a essência e o ser, nêle não sobrevêm accidentes de qualquer espécie, pois o que em outros é accidental (como o poder, ou outras qualidades), nêle é essencial e não está subordinado a nenhuma outra coisa como fim, mas a si mesmo, que é o fim de tôdas as coisas. Portanto, só Deus é bom por essência.

DO ATRIBUTO METAFÍSICO DA INFINIDADE

O infinito quantitativo como um estender-se sem fim, em tôdas as direcções, é a representação vulgar que se costuma fazer. O "bom" infinito é o infinito do que não recebe limitação.

É infinito aquêle ser que não tem limites. Ora, o ser divide-se adequadamente em acto e potência. Portanto, temos um infinito actual e um infinito potencial ou material.

O infinito potencial não tem limites em sua potencialidade, e, por conseguinte, em sua imperfeição, pois a potência significa imperfeição.

O infinito actual é totalmente o contrário. Ambos podem ainda sofrer uma subdivisão. Podem ser ambos relativos ou absolutos.

Potencial relativo (secundum quid) é o infinito que se dá num ser, cuja potencialidade é ilimitada dentro de determinada ordem ou gênero, como a potencialidade da substância para receber indefinidas formas accidentais; o **potencial absoluto** é a potência, como a matéria prima, para os tomistas.

O **infinito actual relativo** é um acto puro e ilimitado, dentro de uma ordem ou linha, como ciência infinita, arte infinita, prudência infinita, etc.

Infinito actual absoluto, quando o acto é absolutamente puro e infinito.

Potência significa imperfeição; acto, perfeição. Portanto, potência pura é imperfeição ilimitada; acto puro, perfeição infinita.

Nesta clara explanação, que é de Muñiz, termina êle por concluir que a imperfeição, como a perfeição, serão ilimitadas apenas numa determinada ordem, ou em absoluto, segundo o sejam a potência e o acto em que se fundam.

Para demonstrar a infinidade de Deus, São Tomás parte, primeiramente, da aceitação universal de todos os filósofos que o aceitaram, pois admitem que dêle emanam infinitas coisas. Mas, como há enganos quanto a êsse primeiro princípio, conseqüentemente há enganos quanto à sua infinidade. Se se admite um primeiro princípio material, acaba-se por admitir uma infinidade material.

O infinito é o que não tem limites, e a matéria, de qualquer maneira, está ligada pela forma, e a forma pela matéria. Está a matéria limitada pela forma, porque antes de receber uma forma determinada está em potência para re-

ceber outras formas, mas ao receber uma, fica limitada por ela. (Importante êste ponto, que é fundamental do pensamento tomista, e tantas vêzes não devidamente compreendido).

A forma, por sua vez, está limitada pela matéria, já que, considerada em si mesma, pode adaptar-se a muitas coisas; mas recebida já numa matéria, não é mais que a forma concreta desta matéria determinada, expõe São Tomás.

A matéria, por sua parte, recebe a sua perfeição da forma que a limita, e, por isso, a infinidade que se lhe atribui tem carácter de imperfeita, pois vem a ser como uma matéria sem forma.

Ora, a forma não só não recebe nenhuma perfeição da matéria, como ainda esta restringe a sua amplitude, pela qual a infinidade de uma forma não determinada pela matéria tem o carácter de algo perfeito.

Conseqüentemente, o mais formal de quanto existe é o ser em si mesmo. Ora, o ser divino não está concretado em nada. Deus é seu mesmo ser subsistente; portanto, é indubitável que Deus é infinito e perfeito.

Daí decorre que pode haver algo infinito até certo ponto; nada, porém, que seja absolutamente infinito, senão Deus.

Mas, se se considera a infinidade por parte da matéria, é indubitável, prossegue São Tomás, que tudo quanto existe tem alguma forma, devido à qual sua matéria fica limitada pela forma. Mas, como a matéria, submetida a uma forma substancial, conserva ainda potência para receber muitas formas accidentais, decorre que o que em absoluto é finito, pode, de algum modo, ser infinito, e assim, um pedaço de madeira, por exemplo, que é finito por sua forma, é de algum modo infinito, pois está em potência para receber infinitas figuras.

Surge, aqui, uma dificuldade, que é exposta da seguinte maneira: o poder operativo de uma coisa guarda proporção com a sua essência. Se a essência de Deus é infinita, também teria de ser infinito o seu poder. Logo, pode produzir um efeito infinito, pois a capacidade operativa de um poder é conhecido por seus efeitos, alegam muitos.

São Tomás responde, fundando-se na exposição anterior. O conceito de criatura impede que sua essência se identifique com o seu ser, porque o ser subsistente não é um ser criado, e, por isso, é incompatível com a essência do ser criado, pois é infinito em absoluto. Embora, portanto, tenha Deus um poder infinito, não faria uma criatura que não fôsse criatura (o que seria aceitar a contradição de que a criatura não fôsse criatura) e, portanto, não faria uma coisa absolutamente infinita.

(Também se poderia retrucar que, sendo Deus causa eficiente infinita, ao realizar um efeito que lhe fôsse correspondente, infinito, só faria a si mesmo, e nada mais; ou melhor, não criaria, não seria criador. Ademais, o efeito sendo limitado pela causa, pois o efeito vem de outro e não de si mesmo, o **infinito** teria, em outro, um limite. Por isso, a criatura é limitada).

A matéria é um infinito de potencialidade não absoluto. Ela não existe por si só. E sua potencialidade só se estende às formas naturais, e nada mais.

Para Tomás de Aquino, o cosmos é limitado e não infinito absolutamente, só relativamente. Se fôsse infinito, não teria movimento, nem linear, nem circular.

Não poderia ter movimento rectilíneo, pois para que um corpo se mova em linha recta, com movimento natural, há de estar fora de seu lugar próprio, coisa que não poderia suceder a um corpo infinito, que, por sê-lo, ocuparia todos os lugares, e, por isso, qualquer lugar seria o seu. Tampouco poderia ter um movimento circular, pois êste requer que uma parte do corpo se translade até ocupar o sítio que antes ocupava outra, e esta condição nunca se cumpriria num corpo circular infinito, porque, se supomos que de um centro partem duas linhas, quanto mais se prolonguem, tanto mais se afastam uma da outra, de maneira que, se o corpo fôsse

infinito, a distância entre elas seria também infinita, e, por conseguinte, nunca chegaria uma ao sítio que a outra ocupou. Portanto, não pode haver um ser infinito em magnitude, em extensão.

Ademais, não é possível que pertença ao gênero o que não pertence a nenhuma de suas espécies; portanto, não pode existir uma magnitude infinita, já que nenhuma de suas espécies é infinita.

E conclui Tomás de Aquino: a totalidade do tempo e do movimento não existe simultânea, mas sucessivamente, e, por isso, o seu acto leva a mescla da potência. Portanto, o infinito material, que é o que convém à quantidade, é incompatível com a totalidade da magnitude; contudo, não o é com a totalidade do tempo ou do movimento. Não se deve esquecer que estar em potência é algo que convém à matéria.

Também não é possível uma multidão real infinita, porque tôda multidão há de pertencer a alguma espécie de multidão. As espécies das multidões se reduzem às dos números, e nenhuma espécie de número é infinita, porque cada número é uma multidão medida pela unidade, e, portanto, é impossível uma multidão infinita em acto, quer seja multidão por si, quer seja accidental.

E como a multidão das coisas existentes da natureza é criada, e como todo criado está submetido a um propósito determinado do Criador (já que nunca um agente opera em vão), é evidente que o conjunto das coisas criadas forma um número determinado. Portanto, é impossível existir uma multidão infinita em acto, embora accidental.

Mas é possível uma multidão infinita em potência, porque o aumento da multidão se obtém com a divisão da magnitude, e quanto mais é dividida, tanto mais numerosas serão as suas partes. Portanto, se a divisão potencial de uma magnitude é contínua e infinita, porque se vai até à matéria, pela mesma razão, o aumento da multidão é também potencialmente infinito.

Portanto, só Deus é absolutamente infinito em acto.

DO ATRIBUTO METAFÍSICO DE IMENSIDADE E DA UBIQÜIDADE (OMNIPRESENÇA)

Antes de examinar os argumentos de Tomás de Aquino, esclareçamos o que significam os têrmos acima citados.

Imensidade significa aptidão do ser divino para existir em tôdas as coisas e em todos os lugares.

Ubiqüidade é a presença actual de Deus em tôdas as coisas em todos os lugares.

Estar presente a uma coisa pode suceder de três maneiras: pelo conhecimento, pelo influxo ou poder, e pela substância.

Como presença por conhecimento **(per praesentiam)**, cita-se o exemplo do professor, numa aula, em que os alunos estão presentes ao seu olhar.

Há presença por razão do poder ou actividade **(per potentiam)**, quando o influxo de uma pessoa estende-se a outras coisas; por exemplo, o rei presente em todo o seu reino.

Há presença pela substância quando a mesma substância de uma coisa está presente em outra; por exemplo, a da mãe com respeito à do filho, a quem leva em seus braços.

A omnipresença de Deus deve entender-se dessa tríplice maneira, isto é, por conhecimento, pois tôdas as coisas estão presentes ao seu olhar imóvel e eterno; pelo poder, dando o seu influxo a todos os sêres criados, que estão sempre pendentes da sua acção conservadora e, finalmente, pela subs-

tância, pois Deus, em sua mesma substância, está presente em tôdas as coisas.

Vejamos como São Tomás argumenta para fazer prova da imensidade e da omnipresença de Deus.

Deus é o agente de tudo, e como tal está em contacto e o ser do criado, necessàriamente, é o seu próprio efeito, com o que imediatamente faz. Deus é o ser por essência, mas a acção de Deus não se processa por um momento, mas se conserva, pois, do contrário, as coisas desapareceriam, pois êle é o ser subsistente por excelência, como já se viu. Como êsse ser subsistente é necessário a tôdas as coisas para a sua conservação, Deus está em tôdas as coisas e no mais íntimo delas.

Objecta-se, no campo religioso, que sendo os demônios coisas, Deus, então, estaria nos demônios. Mas Tomás de Aquino responde: é preciso distinguir entre a natureza que provém de Deus e a deformidade da culpa, que não vem de Deus. Portanto, Deus absolutamente não está nos demônios, mas apenas enquanto êles são coisas. Nos sêres, cuja natureza não esteja deformada, pode-se dizer, em absoluto, que está Deus.

Vejamos, agora, quanto à omnipresença de Deus. Se Deus está em tôdas as coisas, dando-lhes o ser e o poder operativo, está também em todo lugar, dando-lhe o ser e o poder locativo. Além disso, o localizado ocupa um lugar, porque o enche, e Deus enche todos os lugares, não porém como um corpo, pois os corpos impedem a presença de outro corpo no mesmo lugar, e Deus não impede a presença de outras coisas, e como dá o ser a tôdas as coisas localizadas, enche êle todos os lugares.

Os sêres corpóreos ocupam um lugar pela sua quantidade dimensional, mas os incorpóreos pelo seu poder operativo. Conseqüentemente, como causa agente, Deus está em todos os sêres que criou. Como objecto de uma operação está no que a executa. Está em todos os sêres por potência,

porque tudo está submetido ao seu poder. Está por presença, porque tudo está patente e desnudado à sua visão (símbolo da ciência de Deus), e está por essência, porque actua em todos como causa do seu ser.

DA IMUTABILIDADE DE DEUS

A idéia da mutabilidade implica a de potência, pois é mutável o ser que pode perder algumas das perfeições que actualmente possui, ou pode adquirir alguma perfeição de que no momento carece. Ora, Deus é acto puro e por definição exclui tôda potência.

Sem a potência, não há mutação. Portanto, Deus é absolutamente imutável.

E não poderia ser mutável, porque, ademais, o que muda, é porque se move, e é mediante o movimento que consegue algo, chegando a ter o que antes não tinha. Mas, como Deus é infinito, e encerra em si a plenitude de tôda a sua perfeição, não pode adquirir alguma coisa, nem estender-se a coisas a que antes não alcançava, pelo que não há modo de atribuir-lhe movimento algum.

Uma coisa pode ser mutável de duas maneiras: ou em virtude de uma capacidade de variação que haja nela, ou em virtude de algum poder que reside em outro. Nenhuma dessas maneiras se pode ver em Deus.

DA ETERNIDADE DE DEUS

Há três espécies de ser para os tomistas, expõe Muñiz. O mais elevado é o ser divino, que é absolutamente imutável, tanto na ordem substancial como na accidental. A duração dêste ser é infinita, uniforme e simultânea: é a **eternidade.**

Na posição inferior, temos as substâncias corpóreas, compostas de matéria e forma, as quais são mutáveis, tanto

na ordem substancial (corrupção, geração), como na ordem accidental (movimento local, alteração, aumento).

Sua duração é essencialmente multiforme e sucessiva: é o **tempo.**

Ocupam o lugar médio na escala dos sêres as substâncias imateriais, as quais são imutáveis na ordem substancial (substâncias incorruptíveis e imortais), mas mutáveis no accidental (pensamento, afecto, operação).

Sua duração própria é uniforme e simultânea, embora acompanhada de variação na ordem accidental do mesmo ser: **é eviternidade** (de **aevum,** evo).

Assim, Tomás de Aquino explica e demonstra êste atributo metafísico.

Para conhecer o simples, parte-se do composto, para alcançar o conceito de eternidade, parte-se do tempo, que é o **número do movimento segundo o antes e o depois.** No que não tem movimento e permanece sempre o mesmo, não se pode conhecer um antes e um depois. A uniformidade absoluta está isenta do movimento. O tempo só pode medir o que tem princípio e fim no tempo, como mostrava Aristóteles, pois, no que se move, há um princípio e um fim, enquanto o imutável não tem sucessão e, portanto, não pode ter princípio nem fim.

Conseqüentemente, o conceito de eternidade nos aponta: o interminável e a ausência da sucessão. Portanto, a eternidade não tem partes; é um todo.

O conceito de eternidade deriva do de imutabilidade — como o de tempo, do de movimento — e pôsto que Deus é imutável absolutamente, a êle compete ser eterno. E como Deus é o seu próprio ser, êle é a sua própria eternidade. E só êle o é. Mas os sêres, na proporção em que participam de Deus, participam da sua eternidade.

Pode-se identificar a eternidade com o tempo? Tomás de Aquino mostra que não, pelas seguintes razões: a eternidade não tem princípio nem fim. Mas, admitamos que o tempo fôsse sempiterno. Se tal fôsse aceito, não implicaria uma identificação, porque a eternidade é tôda de uma vez, coisa que não convém ao tempo. Além disso, a eternidade é a medida do ser permanente, e o tempo o é do movimento.

Admitamos que o tempo dure sempre. Só se mede com o tempo o que no tempo tem princípio e fim. No caso de uma duração permanente do tempo, o tempo não o mediria em tôda a sua duração, pois o infinito não pode ser medido. Mas o tempo mediria cada uma das rotações dos astros, pois estas têm princípio e fim no tempo. Poderíamos medir, com o tempo, algumas de suas partes, o que não sucede com a eternidade. Essas diferenças, conclui Tomás de Aquino dialècticamente, pressupõem o que é diferença por si mesmo, ou, seja, que a eternidade existe tôda de uma vez, e o tempo não.

DA UNIDADE DE DEUS

O panteísmo significa a identidade de Deus e da criatura, ou que a criatura se confunde e se identifica com Deus, ou a confusão de Deus com a criatura. No primeiro caso, temos o panteísmo místico de Eckhart. Freqüentemente, o panteísmo se apresenta da segunda maneira, em que se confunde Deus com a criatura. Êste panteísmo pode ser total ou parcial. No primeiro caso, tudo quanto há na criatura é divino; no segundo, apenas parte. Esta parte pode ser a matéria ou a forma ou a existência. Tomás de Aquino, atribuindo a unidade a Deus, é monoteísta, e distinguindo-a do restante das coisas, não é panteísta. Vejamos como êle o demonstra: ser um significa apenas ser não dividido. O ser ou é simples ou é composto. Se é simples, é de facto indiviso e, ademais, indivisível, tanto em acto como em potência.

Se é composto, não adquire o ser enquanto estejam separados os seus componentes, mas sòmente quando unidos

constituem o composto. Daí se vê que o ser de cada coisa consiste na indivisão, e, por isso, as coisas tendem a conservar seu ser, como a sua unidade. O um, que se identifica com o ser, não deve ser confundido com o um, como número. O um, que se identifica com o ser, não lhe acrescenta nada, enquanto o que é princípio do número acrescenta ao ser algo pertencente ao gênero da quantidade. (Êste argumento vale contra Pitágoras e Platão, se se pensar que o um, para êles, pertença ao gênero da quantidade. Na verdade, o pensamento pitagórico é diferente, como o provamos já várias vêzes, e sobretudo o fazemos em nosso livro "Pitágoras e o Tema do Número").

Um ser, que é dividido na ordem numérica, pode ser indiviso na ordem específica. Assim, pode ser um sob um aspecto, e muitos, sob outros. Acrescenta Tomás de Aquino: mas advirta-se que se trata de um ser de si indiviso, quer porque o seja enquanto à sua essência, embora, por razão de seus elementos não essenciais esteja dividido, como sucede no que é um por substância, e múltiplo por seus accidentes; ou, então, porque de facto não está dividido, embora potencialmente seja divisível, como sucede ao que é um enquanto todo, e múltiplo, por razão de suas partes. Neste caso, temos um ser que de per si é um, e, em certos aspectos, é múltiplo. (É o que se verifica com as tensões, segundo expomos em "Teoria Geral das Tensões").

Se, pelo contrário, tomamos um ser que de per si é múltiplo e sob algum aspecto é um, por exemplo, múltiplo por sua essência e um porque assim o concebe o nosso entendimento, ou por razão de seu princípio ou causa, êste, de per si, é múltiplo e, em certos aspectos, um, como sucede ao que numèricamente é múltiplo, e um pela unidade da sua espécie. Portanto, dizer que um ser se divide em um e muitos significa que de per si é um e, em determinados aspectos, é muitos, pois a mesma multidão não estaria compreendida no ser, se, de algum modo, não estivesse na unidade. É o que nos ensina Dionisio, prossegue Tomás de Aquino, quando diz que não há multidão que não participe da unidade, pois

o múltiplo, por suas partes, é um todo: o múltiplo, pelos accidentes, tem unidade de sujeito; o múltiplo, em número, é um por sua espécie; o múltiplo, em espécie, tem unidade de gênero, e o múltiplo, por suas derivações, tem unidade de princípio. (Eis um pensamento perfeitamente dialéctico sôbre o um e o múltiplo). Com esta argumentação, mostra Tomás de Aquino que o ser nada acrescenta ao ser.

Há oposição entre um e muitos. Mas, vejamos as maneiras: a unidade, que é princípio do número, opõe-se à multidão, como a medida ao medido, pois a unidade tem razão de primeira medida, e o número é uma multidão medida pela unidade, como diz Aristóteles. Mas o um, que se identifica com o ser, opõe-se à multidão, como o indivíduo ao dividido; ou, seja, como uma privação.

Que Deus é um, pode demonstrar-se de três maneiras:

1) Pela sua simplicidade. Aquilo por virtude do qual uma coisa singular é precisamente **esta coisa**, não pode comunicar-se a outra. Por exemplo: o que faz que Sócrates seja homem, podem tê-lo muitos; mas o que faz que seja **êste homem**, só pode tê-lo um. Este é o caso de Deus, que é sua própria natureza, e o mesmo que faz que seja **Deus**, faz também que seja **êste Deus**. Portanto, é impossível que haja muitos deuses.

2) Por sua infinita perfeição, Deus encerra em si tôdas as perfeições do ser. Se houvesse muitos deuses, haveriam de ser distintos, e portanto, um dêles teria algo que não teria o outro. Se êsse algo fôsse uma privação, o afectado por ela não seria absolutamente perfeito. Se, pelo contrário, *fôsse uma perfeição, faltaria a um dos dois. Portanto, não* pode haver outros deuses.

3) Pela unidade do mundo. As coisas estão ordenadas entre si porque umas servem às outras. Mas, coisas tão diversas não se coordenariam num só plano, se algo que é um não as ordenasse, pois um é de si causa da unidade, e muitos não causam unidade senão accidentalmente, isto é, enquanto de alguma maneira são um. Portanto, como o que

ocupa o primeiro lugar há de ser o mais perfeito, enquanto tal, e não accidentalmente, o primeiro que submete tôdas as coisas à mesma ordem, necessàriamente há de ser um e único **(Et hoc est Deus).**

Vimos que Deus é um ser absolutamente simples, por isso é o ser máximo. Como o seu ser não é determinado por uma natureza que o receba, mas é o próprio ser subsistente e totalmente ilimitado, é, por isso, o ser de grau sumo. É também o mais indiviso, porque nem de facto nem de potência admite qualquer espécie de divisão, pois, segundo vimos, é absolutamente simples. Portanto, Deus é um, no grau sumo.

DOS ATRIBUTOS MORAIS DE DEUS

Os atributos de Deus são os que decorrem das suas operações. O operar segue-se imediatamente ao ser, e o modo de operar ao modo de ser.

Duas são as espécies de operações em Deus:

a) **imanentes**, cujo término permanece dentro do mesmo Deus;

b) **transeuntes**, as que produzem um efeito exterior e extrínseco a Deus.

As operações imanentes de Deus são duas: entender e querer, e delas decorrem a providência, a predestinação e o poder divino, que são virtualmente transeuntes, e finalmente, a criação.

Analisemos, agora, o atributo divino de ciência, do saber. Tomás de Aquino o estuda e responde às objecções até então conhecidas e, de antemão, as que esgrimiriam posteriormente tôdas as espécies de ateístas que a história conheceu.

A ciência de Deus só pode ser de modo perfeito.

O ser que não conhece tem apenas a sua forma. O ser que conhece, além de sua forma, tem a forma do que é conhecido. Portanto, o ser que não conhece é de natureza mais limitada e estreita que o ser que conhece, a qual é mais ampla e vasta.

O que limita a forma é a matéria; por isso, quanto mais imateriais sejam as formas, tanto mais se aproximam de uma espécie de infinidade. Portanto, acrescenta Tomás de Aquino, é indubitável que a imaterialidade de um ser é a razão que tenha conhecimento, e à maneira como seja imaterial, é inteligente.

Dizia Aristóteles que as plantas não conhecem devido à sua materialidade; mas os sentidos já são aptos para conhecer, porque recebem a espécie sem matéria, e o entendimento é muito mais, porque está mais separado da matéria e menos misturado com ela, como o expõe em seu livro "Da Alma". Portanto, Deus, que está no máximo da imaterialidade, tem também o grau supremo de conhecimento.

(Interrompendo o argumento de Tomás de Aquino, poderiamos dizer que a Psicologia nos mostra, quando bem orientada, que, no homem, há tanto mais conhecimento quanto maior fôr o número dos esquemas acomodados, o que permite a mais fácil e maior assimilação, cujo equilíbrio entre a acomodação e a assimilação permite a melhor inteligência do objecto. Sendo tôdas as formas subsistentes em Deus, possui êle todos os esquemas, actuais ou possíveis no mundo cronotópico, do complexo-tempo-espacial, ou da eviternidade. Portanto, a assimilação se dá completa e perfeita, porque a forma é assimilada, nêle, por fusão, havendo, portanto, um conhecimento perfeito. Contudo, não se deve, de modo algum, confundir êsse conhecimento perfeito, com o que nos é dado através de esquemas noéticos).

E prossegue êle: Em Deus, acham-se unidas e simplificadas as perfeições que nas criaturas são múltiplas e diversas. Assim, pois, o homem tem diversos conhecimentos, segundo a variedade do que conhece; quando conhece os

princípios tem conhecimento de **inteligência**; se conhece as conclusões, o de **ciência**; se as causas supremas, o de **sabedoria**; e se sabe de coisas práticas, o de **prudência** e **conselho.** Mas Deus sabe tôdas essas por um simples e único acto de conhecimento, ao qual se podem aplicar todos êsses têrmos, com tal que, ao aplicá-lo a Deus, sejam despojados de tudo quanto inclua imperfeição e se conserve tudo quanto inclua perfeição.

A ciência segue o modo de ser do que conhece, pois o conhecido está no que conhece, conforme o seu modo de ser. Logo, como o modo de ser da essência divina é mais elevado que o da criatura, a ciência divina não reveste os modos da ciência criada, como os de ser universal ou particular, habitual ou potencial, ou ordenada em uma ou outra forma.

Como em Deus não há potencialidade de qualquer espécie, pois é acto puro; nêle se identificam, portanto, o entendimento e o inteligível, de tal forma que não lhe falta nunca qualquer espécie inteligível, como ocorre ao nosso entendimento, quando está em potência para entender, nem a espécie inteligível é o próprio entendimento divino e, precisamente por isso, entende Deus a si mesmo.

(Nós conhecemos virtualizando o que é diferente e actualizando o que é igual ao esquema que possuímos. Nosso esquema é distinto do esquema concreto do objecto conhecido, pois, em nós, há uma estructura esquemática, um esquema abstracto-noético, enquanto, no facto, há a sua estructura formal, que o faz ser o que é e não outra coisa. Nosso conhecimento é imperfeito portanto. Mas em Deus tal não se dá, porque o esquema concreto está nêle, e portanto, capta tudo por si mesmo e em si mesmo, razão pela qual sua ciência é infinita, enquanto a nossa é imperfeita).

O que não é subsistente por si não conhece a si mesmo, como as nossas faculdades cognoscitivas, que são subsistentes em nós e não conhecem a si mesmas, embora nós conheçamos por auxílio delas. Ora, Deus é um subsistente de grau

máximo, por conseguinte será Deus quem mais retorne sôbre a sua essência e mais se entende a si mesmo.

(Nosso conhecimento se realiza por oposição. Virtualizamos o que conhecemos e actualizamos o esquema. Nosso conhecimento é diferente do conhecimento divino, no qual não há oposição, mas fusão pela captação das formas nêle subsistentes).

Com os homens, entender é um modo de ser movido e experimentar uma modificação. Nossos esquemas estão em potência para actualizarem-se na assimilação. Em Deus nada está em potência, pois é acto puro, como já se viu. Por isso, diz Tomás de Aquino, o entendimento divino, que não tem potencialidade passiva, não adquire a actualidade nem a perfeição do inteligível, nem se assemelha a êle, mas é êle mesmo sua inteligência e sua perfeição.

Nosso entendimento só efectua o acto de entender, quando há actuação e complementação por parte de uma espécie inteligível de alguma coisa, e daí conhece a si mesmo por uma espécie inteligível, da mesma forma como conhece o resto. E, pelo facto de conhecer o inteligível, é pelo que conhece que entende, e porque conhece seu acto de entender, chega, sem vacilações, a conhecer sua faculdade intelectual. Mas Deus, tanto na ordem do existente como na do inteligível, é puro acto, e, portanto, entende a si mesmo por si mesmo.

Mas compreender a si mesmo não é limitar-se? Se Deus é infinito, como pode compreender a si mesmo?

Tomás de Aquino responde depois de fazer algumas explanações. Compreender uma coisa é esgotar seu conhecimento. E como compreender se diz do que abarca, inclui alguma coisa, o compreendido é finito. Ora, em Deus não há um entendimento distinto dêle que o abarca e inclui. Compreende a si mesmo, porque nada se lhe oculta do que é. **O seu compreender é idêntico ao seu próprio ser,** conclui-se, afinal.

Conhecer, portanto, é, em Deus, sua própria substância, pois do contrário teria que ser acto e perfeição da substância de Deus alguma coisa, a respeito da qual a substância de Deus seria como a potência a respeito do acto.

O acto de entender não flui para fora do agente, mas se dá no agente, como acto e perfeição sua. Mas, em Deus, não há forma alguma fora do seu ser, e, portanto, como sua essência é também sua forma inteligível, segue-se necessàriamente que seu entender é a sua essência, como também é o seu ser, conclui Tomás de Aquino. Entendimento, o que entende a espécie inteligível, e o acto de entender são uma e a mesma coisa. Portanto, ao dizer que Deus é um ser inteligente, não se introduz em sua substância multiplicidade alguma.

Conhece Deus as coisas distintas nêle? Já vimos que Deus conhece perfeitamente a si mesmo, pois o seu ser é o seu entender. Mas, para entender perfeitamente uma coisa, é indispensável conhecer bem todo o seu poder, e não se conhece totalmente o poder de uma coisa, se não se sabe até onde se estende. Ora, se o saber divino se estende ao que é distinto de Deus, pois é êle a primeira causa eficiente de tôdas as coisas, é forçoso que conheça tudo que é distinto dêle. E vimos que o seu ser se identifica com o seu conhecer. Qualquer efeito, que persista em Deus, como em sua causa primeira, necessàriamente é, nêle, seu próprio acto de entender, e se acha ali de modo inteligível, pois quando está em outro se acha neste segundo o modo de ser do que o tem.

Podemos conhecer as coisas ou em si mesmas ou em outras. Conhecemos uma coisa em si mesma, quando a conhecemos por sua própria espécie inteligível, adequada ao objecto, como sucede quando os olhos vêem um homem pela espécie do homem. E conhecemos em outro, quando a vemos pela espécie do que a contêm, e dessa maneira se vê a parte do todo, pela espécie do todo.

Deus conhece as coisas distintas dêle, tanto geral como particularmente, pois, do contrário, não seria perfeito. As perfeições, que há nas criaturas, persistem e se contêm em Deus de um modo mais elevado, e não só as comuns a tôdas, como também as que distinguem as criaturas entre si. Conhece em si mesmo todos os sêres, com conhecimento próprio, pois a natureza própria de cada ser consiste em que de algum modo participe da perfeição divina. Deus não se conheceria perfeitamente a si mesmo se não conhecesse todos os modos possíveis com que outros podem participar de sua perfeição, como também não conheceria com perfeição o ser, se não conhecesse todos os modos de ser. Portanto, fica fora de dúvida que Deus conhece tôdas as coisas com conhecimento próprio, enquanto são distintas umas das outras. Poder-se-ia objectar que Deus conhece as coisas como são conhecidas na causa primeira e universal, o que seria conhecê-las em geral, e não em particular.

Tomás de Aquino repele esta objecção com o seguinte argumento: uma coisa é conhecida, segundo o modo de ser que tem no cognoscente. Mas isso se deve entender de duas maneiras:

1) Quando o abvérbio **segundo** designa o modo de conhecer por parte da coisa conhecida, e nesse sentido é falsa, pois o sujeito cognoscente nem sempre conhece o objecto, segundo o modo de ser que tem nêle. Assim, os olhos não conhecem uma pedra, segundo o modo de ser que há nos olhos, mas sim, pela espécie ou imagem da pedra, que há nos olhos. Conhece a pedra segundo o ser que há fora dos olhos. E mesmo que o cognoscente conheça o objecto, segundo o modo de ser que tem nêle, nem por isso deixa de conhecê-lo, segundo o que tem fora, e assim o entendimento, quando conhece que entende, conhece, para exemplificar, uma pedra, segundo o modo de ser com que está nêle, mas sem deixar de conhecê-la em sua própria natureza.

2) Se o advérbio **segundo** designa o modo de conhecer por parte do que entende, é certo que o cognoscente só

conhece o objecto tal como está nêle, e quanto maior fôr a perfeição com que o conhecido está no que conhece, tanto mais perfeito será o modo de conhecer.

Portanto, Deus não só conhece que as coisas estão nêle próprio, mas que, por contê-las, conhece-as também em suas próprias naturezas.

Muitos objectam que a diferença entre a essência da criatura e a essência divina é infinita. Portanto, Deus não pode conhecer as criaturas como as criaturas são, assim como as criaturas não podem conhecer a Deus.

Mas, responde Tomás de Aquino que a essência das criaturas se compara com a de Deus, como o acto perfeito com o imperfeito, e por isso não é suficiente a essência da criatura para levar ao conhecimento da essência divina, mas sim o contrário.

A ciência de Deus não é discursiva como a nossa. O discurso reduz-se a uma mera sucessão, como ocorre quando entendida uma coisa, passamos a entender outra, quando, pelos princípios, conhecemos as conseqüências. Ora, Deus não vê simultânea nem sucessivamente, por isso não convém a Êle o discurso, pois o discurso vai do conhecido ao desconhecido. Como Deus vê os efeitos em si mesmo, como em causa, seu conhecimento não é discursivo. Ora, objectam muitos, se a ciência requer uma semelhança entre o que entende e o entendido, o não-ser não pode ter semelhança alguma com Deus, que é o próprio ser; logo, não tem conhecimento do não-ser. É preciso considerar que as coisas que não têm existência actual, estão em potência ou em Deus ou na criatura. Tudo quanto a criatura pode fazer, pensar ou dizer, ou que Deus possa fazer, Deus conhece, embora não tenha existência actual, e nesse sentido se pode dizer que tem ciência do não-ser.

Algumas coisas não são actualmente, mas já foram ou serão, e Deus tem delas ciência de visão, e assim se diz, porque sendo o entender de Deus o seu ser, mede-se pela eternidade, e esta inclui, em sua simultaneidade sem sucessão, a duração de todos os tempos. E o olhar de Deus coloca-se no tempo, enquanto qualquer instante do tempo exista, como em coisas que estão na sua presença. Ainda há coisas que nem no poder de Deus ou das criaturas existem nem existiram, nem existirão na realidade. E a respeito delas não se diz que Deus tem a ciência de visão, mas de simples inteligência, e se emprega essa fórmula porque as coisas, que se vêem, têm outro ser distinto fora de quem as vê. A ciência de Deus é causa de tôdas as coisas: das boas, é causa positiva, enquanto quer que tais coisas existam; do mal, é apenas causa permissiva, enquanto permite que suceda. Sem esta vontade de Deus aprobativa ou permissiva, nada em absoluto pode existir no Universo.

Portanto, só existe o que Deus permite, mas tal não leva a concluir que tudo que Deus conheça tenha que existir.

Deus não conheceria com perfeição se não conhecesse o mal. As coisas são cognoscíveis, segundo o modo que têm de ser, e como o ser do mal consiste precisamente na privação do bem, da mesma forma que Deus conhece o bem, conhece o mal, como se conhecem as trevas pela luz. O mal não se opõe à essência divina, porque não pode destruí-la, mas se opõe aos seus efeitos, que Deus conhece por sua essência, e, por conhecê-los, conhece os males opostos.

Conhece também Deus o singular, pois conhecer o singular é uma das nossas perfeições; portanto, é forçoso que Deus conheça também o singular.

O poder activo de Deus se estende às formas, das que tomam a razão do universal, como também à matéria, portanto a ciência de Deus alcança até o singular individualizado pela matéria. É verdade que a matéria, pela sua potencialidade, afasta-se da semelhança com Deus, mas, como ainda há de ser, consegue alguma semelhança com o ser divino. Por conseguinte, Deus pode conhecer o singular, mas a singularidade é a matéria. Como a ciência de Deus, pela qual o divino entendimento conhece, é semelhança ou repre-

sentação suficiente do que existe e do que pode existir, não só dos princípios comuns, mas dos próprios de cada ser, portanto a ciência de Deus se estende a infinitas coisas, até quando se distinguem umas das outras. Como Deus conhece tôdas as coisas, não só as que existem de facto, mas também as que estão em seu poder ou no das criaturas, algumas das quais são para nós futuros contingentes, também Deus conhece tais futuros. Quem conheça um futuro contingente em sua causa, e que portanto não está determinado, só alcança um conhecimento conjectural, mas Deus conhece todos os contingentes, não só como estão em suas causas, mas como cada um dêles é em si mesmo. Como êsses futuros se realizam na sucessão do tempo, Deus os conhece na eternidade, que abarca todos os tempos.

HÁ IDÉIAS EM DEUS?

Idéia é uma palavra grega, equivalente à palavra latina **forma.** Entende-se por idéia, a forma de uma coisa existente fora dela (para nós o esquema eidético da coisa). E essas idéias são existentes em Deus. Deus, por sua Essência, é a semelhança de tôdas as coisas, e, portanto, a idéia, nêle, é a própria essência divina.

Uns argumentam, fundados na simplicidade de Deus, que êle não poderia ter muitas idéias, pois há apenas uma essência divina; portanto, só deve haver uma idéia.

Tomás de Aquino responde, dizendo: é coisa fácil de entender, se se considera que a idéia do efeito está no agente com a qual se conhece, e não como a espécie pela qual conhece, que isto é a forma que põe o entendimento em acto; e assim, a forma do edifício é, na mente do arquiteto, algo que êle conhece, e a cuja semelhança constrói o edifício material. À simplicidade do entendimento divino não se opõe que conheça muitas espécies, e, por conseguinte, na mente

divina, há muitas idéias com carácter de objectos conhecidos.

Deus conhece sua essência com absoluta perfeição, e, portanto, a conhece de quantos modos é cognoscível. A essência divina pode conhecer-se, não só em si mesma, mas também enquanto participável pelas criaturas, segundo os diversos graus de semelhança com ela, já que cada criatura tem a sua própria natureza específica, enquanto de algum modo participa de semelhança com a essência divina. Conseqüentemente, Deus, enquanto conhece sua essência como imitável em determinado grau por uma criatura, conhece-a como razão ou idéia própria daquela criatura. E o que sucede com uma, sucede com tôdas.

É DEUS A VERDADE?

Já vimos que Deus é a ciência absoluta e infinita. Portanto, vejamos agora se é Êle a verdade. Daremos um resumo dos argumentos de Tomás de Aquino.

"O Bem é aquilo a que tende o apetite; o verdadeiro, aquilo a que tende o entendimento, mas há uma diferença entre apetite e entendimento; o conhecimento realiza-se por estar de certo modo o conhecido no que conhece, enquanto, na apetência, o que apetece se inclina ao apetecido. Portanto, o têrmo do apetite, que é o Bem, está na coisa apetecida, enquanto o têrmo do conhecimento, que é o verdadeiro, está no entendimento.

A ordem, ou relação que as coisas dizem ao entendimento, pode ser essencial ou accidental. Por essencial, diz-se da ordem ao entendimento de que depende o seu ser, e accidental diz-se ao entendimento que pode conhecê-las. Assim, por exemplo: o edifício guarda relação essencial com o entendimento do seu arquiteto; e accidental, com o entendimento que não depende. Mas, como o juízo de uma coisa não se baseia no que tem de accidental, e sim no essencial,

segue-se que as coisas só se chamam verdadeiras ou absolutas pela relação que dizem ao entendimento de que dependem, e, por isso, os produtos artificiais chamam-se verdadeiros pela ordem que dizem ao nosso entendimento; assim falamos de um edifício verdadeiro, quando reproduz a forma que há na mente do arquiteto, e de uma palavra verdadeira, quando é expressão de um pensamento verdadeiro. Os sêres naturais são verdadeiros, enquanto conseguem ter semelhança com as espécies que há na mente divina, e assim chamamos de verdadeira pedra a que tenha natureza própria de pedra, segundo a preconcebeu o entendimento de Deus.

Portanto, a verdade está principalmente no entendimento, e secundàriamente nas coisas, enquanto se comparam com o entendimento como com um princípio.

Tomás de Aquino propõe como definição "Veritas est adaequatio rei et intellectus". E prossegue: a verdade está principalmente no entendimento. Como as coisas são verdadeiras, porque têm a própria forma de sua natureza, é necessário também que o entendimento, enquanto cognoscente, seja verdadeiro, por ter a imagem do objecto conhecido, que é a sua forma como cognoscente. Eis por que se define como conformidade entre o entendimento e as coisas, e daí porque conhecer esta conformidade é conhecer a verdade. Os sentidos não conhecem a verdade, porque não conhecem a relação entre o objecto que vê e o que a percebe. O entendimento, entretanto, pode conhecer sua conformidade com o objecto inteligível. Entretanto, não a percebe quando conhece a essência das coisas, mas, sim, quando julga que a realidade é tal, como a forma que êle percebe. Eis quando primeiramente conhece. Mas tal realiza o entendimento compondo e dividindo, já que em tôda proposição, o que faz é aplicar ou separar o ser, expressado pela sujeito, à forma enunciada pelo predicado. Portanto, se bem se pode dizer que os sentidos, com respeito a seu objecto e o entendimento, quando conhece o que uma coisa é, ou sua essência, são verdadeiros, não se pode dizer que conheça

ou diga a verdade, e o mesmo se há de dizer das palavras ou têrmos, sejam êles complexos ou incomplexos. Logo, no sentido e no entendimento, quando se conhecem as essências, pode estar a verdade, como está em qualquer coisa verdadeira, não, porém, como conhecido no que o conhece, que é o que entendemos pelo nome de verdadeiro, já que a perfeição do entendimento é o verdadeiro como conhecido. Por conseguinte, falando com propriedade, a verdade está num entendimento que compõe o indivíduo, e não no sentido, nem no entendimento, quando conhece o que uma coisa é ou a sua natureza.

Assim, como o bem tem razão de apetecível, o verdadeiro a tem de cognoscível. Se o bem se identifica com o Ser, também se há de identificar o verdadeiro, com a diferença que o Bem acrescenta ao ser a razão de apetecível; e o verdadeiro, a comparação com o entendimento.

Vimos que a verdade se acha no entendimento enquanto conhece as coisas como são, e nas coisas enquanto têm um ser acomodável ao entendimento. Pois isto é o que, em grau máximo, se acha em Deus, já que o seu ser não só se adapta ao seu entendimento, mas é o seu próprio entender, e o seu entender é medida e causa de todos os outros sêres e de todos os outros actos de entender, e Deus é o seu ser e o seu entender, de onde se conclui que não há verdade nêle, mas que é a primeira e a suprema verdade.

Se se trata da verdade como está nas coisas; tôdas elas são verdadeiras pela primeira e única verdade, à qual tôdas se conformam na medida de seu ser, e, por isso, embora as essências das coisas sejam múltiplas, a verdade do entendimento divino, pela qual tôdas se denominam verdadeiras, não é mais que uma. E a verdade em Deus é eterna, pois não haveria verdade eterna se não houvesse um entendimento eterno, e como só o entendimento de Deus é eterno, só nêle tem eternidade a verdade. A verdade de um entendimento divino é o próprio Deus. Nossas verdades não são eternas, são mutáveis, não porque a verdade seja objec-

to de mudança, mas porque nosso entendimento muda da verdade à falsidade. Mas a verdade do entendimento divino, pelo qual se chamam verdadeiros os sêres da natureza, é absolutamente imutável. E onde está a falsidade? As coisas não são falsas com respeito ao entendimento divino, o qual equivaleria a ser totalmente falso, mas em relação a nós, e isto é ser falso de certa maneira. A falsidade se dá ou porque o entendimento humano atribua a um ser a definição de outro, por exemplo: ao homem a definição do círculo, ou misture, numa definição, coisas que não se podem associar, e, neste caso, não só é falsa a definição do objecto, mas o é em si mesma. Assim, se alguém o definisse como animal racional quadrúpede, seria falso em virtude de que é falso em tomar esta proposição "algum animal racional é quadrúpede", de onde se vê que no acto de conhecer as essências simples, o entendimento não pode ser falso, mas que o é verdadeiro, ou não entende absolutamente nada.

DA VIDA E DA VONTADE DE DEUS

Se atribuímos vida aos sêres que se movem por si mesmos e não são movidos por outros, quanto maior perfeição convenha a um ser, tanto mais perfeita será a vida que nêle há.

Entre as diversas maneiras de se manifestar a vida (vida vegetal, animal), há formas mais perfeitas que outras. Entre êsses sêres há os que se movem em ordem a um fim que êles mesmos estabelecem. É a razão e o entendimento, que permitem conhecer as relações, distinguir entre meios e fins, etc. Portanto, os sêres com entendimento são, por sua vez, os que têm o modo mais perfeito de vida. Ora, um ser, cuja natureza é seu próprio entender, e que não recebe de ninguém o que a natureza tem, como é Deus, é o que alcança o grau máximo.

As criaturas estão em Deus, porque êste as contém e as concebe, nêle elas vivem, como ademais êle as conhece. Como a essência divina é vida e não movimento, segue-se que as coisas não são movimento em Deus, mas vida. Não são movimento porque, em Deus, não há movimento; pois, como vimos, o movimento é sempre uma imperfeição e uma passagem de um modo potencial a um modo actual. Tomás de Aquino demonstra que há em Deus vontade, porque há entendimento, pois a vontade é conseqüência do entendimento. Os sêres naturais existem em acto por sua forma; do mesmo modo é pela forma inteligível que está em acto o entendimento que entende, mas cada ser se comporta conforme a sua forma natural, de modo que, quando não a possui, tende para ela, e quando a tem, nela se aquieta. O mesmo sucede quanto a qualquer outra perfeição que constitua um bem de sua natureza, e esta tendência ao bem, nos sêres que carecem de conhecimento, chama-se apetite natural. O mesmo se verifica na natureza intelectual, segundo o bem conhecido pela forma inteligível, pois, quando o tem, nêle repousa, e quando não o tem, busca-o. E ambas as funções pertencem à vontade; por isso, em tudo quanto há entendimento, há vontade; como em tudo que tem sentidos, há apetite animal. Em Deus, há entendimento, há vontade, e da mesma forma que o seu entender é o seu ser, é o seu querer.

O objecto da vontade divina é a sua própria bondade, idêntica à sua essência e, portanto, a vontade de Deus é a sua essência. Os actos de entender e querer não são movidos por algo distinto de Deus, mas exclusivamente por si mesmos. A vontade divina tem como objecto próprio a sua bondade, assim como a vontade humana quer, naturalmente, a felicidade. A bondade de Deus é perfeita; portanto, segue-se que não é absolutamente necessário que êle queira coisas distintas dêle, o que é hipotético.

Deus é causa das coisas por sua vontade, e não por necessidade, implicaria um entendimento superior que o

determinasse a um fim, o que não caberia a Deus. O Ser divino não é um ser determinado, pois contém em si tôda perfeição do Ser; por isso não opera por necessidade de natureza, mas sim por sua infinita perfeição, de onde procedem determinados efeitos, pois sua vontade e entendimento determinam; portanto, os decretos divinos predefinem e causam tôdas as coisas que hão de existir no tempo.

A vontade de Deus é absolutamente imutável, porque a substância de Deus, do mesmo modo que a sua ciência, é absolutamente imutável; por isso, a vontade divina impõe necessidade a algumas das coisas que quer, não porém a tôdas.

Eis um ponto importante que Tomás de Aquino analisa com o máximo cuidado. Alguns dizem que o que Deus produz por meio de causas contingentes é contingente. Tomás de Aquino diz que tal explicação não parece satisfatória por duas razões:

1) se o efeito da causa primeira é contingente na causa segunda, deve-se a que o efeito daquela fica impedido por deficiência desta, como pelos defeitos de uma planta fica impedida a acção benéfica do solo, e não há insuficiência das causas segundas que possa impedir que a vontade de Deus produza o seu efeito;

2) porque se a distinção entre o necessário e o contingente se referisse exclusivamente às causas segundas, estas seriam alheias à intenção e à vontade de Deus, coisa inadmissível.

Portanto, é melhor dizer que assim sucede devido à eficácia da vontade divina. Sempre que alguma causa é eficaz em sua acção, não só se deriva dela o efeito, quanto à substância do produzido, mas também quanto ao modo de produzir-se o ser. Se, pois, a vontade de Deus é eficacíssima, segue-se não só que se produzirá o que êle quer, mas também do modo que êle quer que se produza. Deus, para que haja ordem nos sêres para perfeição do Universo, quer

que algumas coisas se produzam necessàriamente, e outras contingentemente, e por isso vinculou uns efeitos a causas necessárias, que não podem falhar, e das quais forçosamente decorrem, e, nos outros, causas contingentes e defectíveis. O motivo, pois, de que os efeitos queridos por Deus provenham de modo contingente, não é porque sejam contingentes suas causas próximas, mas, por ter Deus querido que se produzisse de modo contingente, preparou-lhes causas contingentes.

Deus quer com liberdade?

Nós temos livre-arbítrio quanto a coisa que não queremos por necessidade ou por instinto natural. Por isso o querermos ser felizes não pertence ao livre-arbítrio, mas a um instinto natural. E os outros sêres naturais são movidos pelo instinto, e não pelo livre arbítrio. Deus quer necessàriamente a sua bondade, que é êle mesmo, e não assim a outras coisas para as quais tem livre-arbítrio.

DO AMOR DE DEUS

Mostra Tomás de Aquino que há amor em Deus, porque o movimento da vontade, como de qualquer outra vontade apetitiva, é o amor. O acto de vontade tende para o bem, como para o mal, mas advirta-se que o bem é o objecto principal e o mal é objecto secundário. Portanto, os actos da vontade e do apetite, que se referem ao bem, precedem, por natureza, os que têm por objecto o mal, pois o bem o é por si, e o mal o é por outro. O amor é, pois, por natureza, o primeiro acto de vontade e de apetite. Essa é a razão por que todos os outros movimentos apetitivos pressupõem o amor como sua primeira raiz, e por isso ninguém deseja mais do que o bem que ama, nem goza mais do que no bem amado, nem odeia mais do que o oposto ao que ama. Em quem quer que seja que haja vontade e apetite, há de haver amor. Já demonstramos que em Deus há vontade; portanto, nêle há amor.

Tôdas as coisas têm um ser, e por tal razão são boas. Ora, a causa dos sêres é a vontade de Deus. Portanto, Deus quer o bem para cada um dos sêres que existem e, como amar é precisamente querer o bem para outrem, seguem-se que Deus ama tudo o que existe.

Mas o amor de Deus não é igual ao nosso, pois a nossa vontade não é a causa da bondade das coisas, mas, ao contrário, é esta a que, como objecto, a move. O amor pelo qual queremos o bem para alguém não é causa da sua bondade, mas a sua bondade, real ou aparente, é o que provoca o amor, pelo qual queremos que conserve o bem que tem, e adquira o que não possua, e nisso pomos o nosso empenho, mas o amor de Deus é um amor que cria e infunde a bondade nas criaturas.

DA JUSTIÇA E DA MISERICÓRDIA DE DEUS

Um dos grandes argumentos dos materialistas e ateístas é o referente à justiça. Vejamos como Tomás de Aquino resolve tal dificuldade: "Há duas classes de justiça: uma que consiste em distribuir, chama-se **justiça distributiva**, a compra e venda, ou das comunicações ou comutações análogas. Aristóteles chama-a de **justiça comutativa**. A outra, que consiste em distribuir, chama-se **justiça distributiva**, a qual consiste em dar a cada qual o que corresponde à sua dignidade. A justiça de Deus só pode ser a distributiva. Quando o entendimento é regra e medida das coisas, a verdade consiste no acomodarem-se estas ao entendimento, e por isso dizemos que o artista faz obra verdadeira, quando esta coincide com a idéia artística. Pois bem, entre uma obra artística e as regras de sua arte, há a mesma proporção que entre um acto de justiça e a lei que o regula. Portanto, a justiça de Deus estabelece, nas coisas, uma ordem em conformidade com a razão, ou idéia de sua sabedoria, que é a sua lei. Com razão se chama **verdade**, e por isso, costuma-se falar em verdade da justiça. Quanto à misericórdia de Deus advirta-se que outorgar perfeição às criaturas pertence, por sua vez, à bondade divina, à justiça, à liberalidade e à misericórdia, embora tenha diversos conceitos. A comunicação de perfeições, considerada em absoluto, pertence à bondade como condição. Mas, enquanto Deus as concede, na proporção que corresponde a cada ser, pertence à justiça. Enquanto não as outorga para utilidade sua, mas sòmente por sua bondade, pertence à liberalidade; e que as perfeições que concede seja remédio de defeitos, pertence à misericórdia. Quando Deus realiza a misericórdia, êle não obra contra a sua justiça, porque é de sua plenitude dar mais",

DA PROVIDÊNCIA DIVINA

Tema de máxima importância, a providência divina é estudada por Tomás de Aquino com tôda a clareza, e fundada nas provas anteriores. Parte da afirmação de que é necessário que haja providência em Deus.

Ficou demonstrado que todo o bem que há nas coisas foi criado por Deus. Ora, nas coisas há bem, não só pelo que se refere à sua natureza, mas ainda enquanto à ordem que dizem ao fim, especialmente ao fim último, que é a bondade divina, como já se viu. Portanto, o bem da ordem que há nas criaturas foi criado por Deus. Mas, como Deus é causa das coisas por seu entendimento, e porque há de preexistir nêle a razão de cada um de seus efeitos, como já vimos, é necessário que preexista na mente divina a razão da ordem que há nas coisas, com respeito a seus fins.

Pois a razão da ordem das coisas ao fim é precisamente a providência, que é, portanto, a parte principal da prudência, e à qual estão subordinadas as outras duas, ou, seja, a memória do passado e a clara visão do presente, já que, recordando o passado e entendendo o presente, conjecturamos as medidas que devemos tomar para o futuro.

Como mostrava Aristóteles, é próprio da prudência ordenar as coisas para os seus fins, quer quanto a nós mesmos, quer quanto aos outros. Por conseguinte, o que em Deus se chama providência, é a razão da ordem das coisas, e seus fins, e, por isto, diz Boécio que providência é a mesma razão divina assentada no princípio supremo de tôdas as coisas, que tudo dispõe. Também se pode chamar de **disposição** a razão da ordem das coisas quanto ao fim, como a da ordem das partes quanto ao todo.

Para os que admitem que o mundo surgiu casualmente, como Demócrito e Epicuro, a providência é negada. Mas já respondemos a estas posições, e resta-nos agora examinar qual o alcance desta providência.

A providência divina alcança todos os sêres, pois todo agente opera por um fim. A ordenação dos efeitos ao fim estende-se até onde se estende a causalidade do primeiro agente.

Deus é o primeiro agente e, portanto, estende-se em absoluto a todos os sêres.

Costuma-se apresentar a seguinte objecção: se há providência, nada é fortuito, pois Deus já providenciou tôdas as coisas.

Tomás de Aquino responde: não sucede o mesmo quando se trata da causa universal e da particular, pois se há coisas que podem iludir a ordem de uma causa particular, não podem a ordem universal. Nada, com efeito, se subtrairia à ordem de uma causa particular, se outra também particular não impedisse a sua acção, como a água impede a combustão da lenha. Mas, como as causas particulares estão tôdas incluídas na universal, é impossível que qualquer efeito escape ao efeito da ordem universal. Daí que se chame casual ou fortuito o efeito que sai da ordem de alguma causa particular, mas, com relação à causa universal, a cuja ordem não pode subtrair-se, chama-se coisa providenciada. Assim: a concordância de dois criados no mesmo lugar, embora casual para êles, é, contudo, prevista pelo senhor que, intencionalmente, os enviou ao mesmo lugar, sem que um soubesse do outro.

A providência divina manifesta-se de duas maneiras: **imediatamente**, quando Deus provém a tôdas as coisas, pois seu entendimento tem a razão de tôdas; **mediatamente**, quando se vale de um intermediário, usando sêres inferiores, não porque seja insuficiente seu poder, mas porque comunica às próprias criaturas a prerrogativa da casualidade.

O fim de cada coisa é a sua perfeição, e o seu bem. Levar seus efeitos ao bem, corresponde a tôdas as causas. É a providência que ordena as coisas ao fim. Pois bem: depois da bondade divina, que é um fim independente das coisas, o principal bem que nelas existe é a perfeição do universo, que não existiria se, no mundo, não se encontrassem todos os graus do ser. Portanto, corresponde à providência divina produzir o ser em todos os seus graus, e, por isso, assinalou a uns efeitos causas necessárias, para que se produzissem necessàriamente, e a outros, causas contingente, com objectos que se produzam de modo contingente, segundo seja a condição das causas próximas. Portanto, sucederá necessàriamente o que a providência divina disponha que suceda de modo infalível e necessário, e contingentemente o que a mesma providência disponha que suceda de modo contingente.

ARGUMENTOS DE TOMÁS DE AQUINO SÔBRE O LIVRE-ARBÍTRIO

Tomás de Aquino argumenta dêste modo: "Para estabelecer a prova da liberdade, consideraremos, de início, que certos sêres agissem sem nenhum julgamento, como a pedra que tomba para baixo, como também todos os sêres que não têm conhecimento. Outros sêres agiriam, segundo um certo julgamento (juízo), não, porém, livre: tais os animais. É dessa maneira que a ovelha, ao ver o lôbo, julga que lhe deve fugir; é um juízo natural, não, porém, livre, pois não julga ela por uma operação sintética, mas por um instinto natural. E o mesmo se dá com os outros juízos dos animais.

O homem age segundo um juízo; pois, por sua faculdade de conhecimento, julga que deve afastar-se de alguma coisa ou segui-la. Mas, como êsse juízo não é o efeito de um instinto natural, aplicando-se a uma acção particular, mas de uma certa síntese racional, por isso o homem age segundo um juízo livre, pois tem a faculdade de dedicar-se a diversos objetos. Com efeito, no domínio do contingente, a razão pode seguir direcções opostas, como se vê nos silogismos dialécticos, e nos argumentos retóricos. Ora, as acções particulares são factos contingentes: daí o juízo racional, que realiza sôbre elas, pode seguir direcções opostas e não é determinada num só sentido. Em conseqüência, é mister que o homem tenha livre arbítrio pelo próprio facto de ser dotado de razão" (**Summa Theologica**, I, q. 83 a. 1).

Ora, a razão tem a aptidão de possuir, idealmente, os contrários, enquanto que, na natureza física, o ser de um

contrário é sempre suprimido por seu oposto (o que é o princípio da corrupção), comenta Wébert. Na inteligência, os contrários não se destroem, e, por outra, um ajuda a compreender o outro. A sua oposição apenas implica uma negação, — adição eminentemente espiritual, pois permite pensar simultâneamente uma coisa e o seu contrário: por exemplo, o **imóvel** pelo **móvel.**

O axioma: "Eadem est scientia contrariorum" [1] poderia tornar-se a origem de especulação aprofundada sôbre o papel da negação na vida do espírito. No problema actual da incorruptibilidade, revela o carácter imaterial do pensamento: pois, no caso, a contrariedade não implica geração, nem tampouco corrupção. Ora, segundo se age se é, conclui Wébert, para afirmar a incorruptibilidade do espírito humano.

E prossegue em seus comentários: "O poder de pensar os contrários, que funda a imortalidade da alma, funda também a liberdade. Mas diferentemente. Os contrários não serão mais ùnicamente de ordem especulativa, são de ordem prática. O sim e o não implicarão sempre uma qualificação voluntária: o juízo prático dirá que o objecto é bom ou não é bom. Mas a fonte profunda será indiferença radical da vontade em considerar bom êsse bem particular. Quando em minha escolha julgo que isso é bom, é em última análise, porque quero que seja bom. De onde uma espécie de comparação da vontade. Ela é "ad opposita" em sua ordem, assim como a razão."

Escreve Tomás de Aquino: "Pelo livre arbítrio, o homem move a si mesmo à acção. Não é indispensável à liberdade que o que é livre seja a causa primeira de si mesmo; tampouco é mister, para ser a causa de alguma coisa, ser sua causa primeira." Essa resposta é à objecção de

---

(1) Ao pé da letra: é a mesma a ciência dos contrários. A negação e a sua influência no nihilismo filosófico de nossos dias é tema que examinamos em «Filosofias da Afirmação e da Negação».

que só é livre o ser que é causa de si mesmo, e não o que recebe seu movimento de outro, como é o caso do homem. E continua: "É Deus que é a causa primeira que dá o movimento às causas naturais e às causas voluntárias. E da mesma forma que ao pôr em movimento as causas naturais não faz que seus actos não sejam naturais, assim, ao pôr em movimento as causas voluntárias, não tira dos seus actos a sua modalidade voluntária, mas, ao contrário, nêles a realiza: pois Deus opera nos sêres segundo a natureza própria dêstes."

O sustentáculo e a causa eficiente do Ser Supremo no homem não implicam que os actos voluntários não sejam voluntários. A natureza do homem opera pelo influxo do Ser Supremo, mas opera segundo a natureza humana. A vontade humana opera, portanto, como vontade humana.

"... O homem... por razão de sua qualidade natural, que tem de seu ser intelectual..., deseja naturalmente o fim último, isto é, a felicidade. Ora, essa tendência é natural e não está submetida ao livre arbítrio, como já mostramos anteriormente.

Sob a relação do corpo e de suas potências, o homem pode ter tal maneira de ser natural, em razão de seu temperamento ou de uma disposição proveniente de uma influência qualquer de causas corporais; contudo, essas causas não podem modificar a parte intelectual, pois ela não é o acto de um corpo. Em conseqüência, segundo a qualidade corporal que apresenta, assim lhe parece o fim: pois, pelo efeito de uma tal disposição, é o homem inclinado a escolher ou a rejeitar tal acção. Mas essas inclinações estão sujeitas ao juízo da razão, à qual obedece a afectividade inferior, como já o dissemos. Também essa influência não traz prejuízo qualquer à liberdade.

Quanto às maneiras de ser supervenientes, são os hábitos e as paixões que inclinam um indivíduo, mais em um sentido que em outro. Contudo, essas inclinações estão submetidas ao juízo da razão. Ademais, essas qualidades de-

pendem delas pelo facto de estar em nosso poder adquiri-las, quer ao causá-las efectivamente, quer ao nos dispormos a rejeitá-las. E, da mesma maneira, nada se opõe à liberdade do querer" (Ibidem).

Poder-se-ia acrescentar à prova do livre arbítrio, o facto de a vontade estar necessàriamente ligada a um bem infinito, para o qual o homem tende, e com consciência. Na vontade livre do homem, há o que se assemelha à liberdade infinita do Ser Supremo.

Prossegue ainda Tomás de Aquino mostrando que o livre arbítrio não é um **habitus** nem natural nem adquirido, pois êle surge justamente de uma indiferença radical, quer dizer de uma ausência de inclinação a tal ou tal bem. É o juízo realizado que quebra essa indiferença. Ante dois bens, que nos parecem desde logo iguais, e para os quais permanecemos indiferentes, a acção racional do juízo faz a escolha, delibera, e a vontade manifesta-se ao tender para êste ou aquêle. Se tal indiferença não se manifestar, o acto não é genuìnamente livre.

Por ser livre, o arbítrio, indiferente para escolher bem ou mal, não é portanto um hábito. Chama a atenção Tomás de Aquino para que se considere o livre arbítrio após a escolha, pois, nesta, se unem um elemento de conhecimento e um elemento de afectividade. Na ordem do conhecimento, é mister o conselho pelo qual se julga qual têrmo da alternativa deve ser escolhido. Na ordem afectiva, é mister que um movimento apetitivo aceite o que o conselho julga. Para Aristóteles não era bem claro a quem pertence a escolha, se à afectividade ou ao conhecimento. Diz êle que a escolha é "ou um intelecto afectivo ou uma afectividade intelectual", embora na Ética, posteriomente, no II livro, incline-se para o segundo sentido. E comentando êste trecho, diz Tomás de Aquino: "a razão está em que a escolha tem por objecto próprio o que conduz ao fim; ora, o meio, como tal, é um bem útil. Conseqüentemente, o bem, sendo objecto de afectividade, a escolha é, sobretudo, o acto de uma faculdade afectiva." Dessa forma, evita êle cair no abstractismo voluntarista, que tende a ver a vontade isoladamente.

Não separava Tomás de Aquino a intelectualidade da afectividade. Reproduziremos estas palavras que são decisivas: "As potências afectivas devem corresponder às potências do conhecimento. A relação que se encontra na faculdade intelectual de conhecer, entre a inteligência e a razão, encontra-se na afectividade entre a vontade, o livre-arbítrio, que nada mais é que o poder de escolher. E isso é claro; é a relação que há entre os objectos e os actos dessas faculdades. **Inteligir** implica a simples captação de alguma coisa. Eis por que se diz justamente que os princípios são **captados pela inteligência**, desde que são conhecidos por si mesmos, sem inferência. **Raciocinar** é passar de um conhecimento para outro. Também, para falar com propriedade, **raciocinamos** a propósito das conclusões, quando elas se tornam claras por meio dos princípios. O mesmo se dá na afectividade: querer implica o simples apetite de alguma coisa. Conseqüentemente, querer tem por objecto o fim, o qual é desejado por si mesmo. **Escolher** é querer uma coisa para obter outra. Também a escolha tem por objecto os meios que conduzem ao fim. Ora, a relação é a mesma, na ordem do conhecimento, entre o princípio e a conclusão, a qual dá sua adesão devido ao princípio — e, na ordem afectiva, entre o fim e os meios, que são queridos por causa dêle. É, pois, evidente que a relação entre a inteligência e a razão se encontra entre a vontade e a faculdade de escolha, que é o livre-arbítrio. Provou-se acima que **inteligir e raciocinar** pertencem à mesma potência, como o repouso e o movimento pertencem a uma mesma fôrça. O mesmo se dá quanto ao **acto de querer** e o **acto de escolher**. E eis por que a vontade e o livre arbítrio não formam duas potências, mas uma só."

pendem delas pelo facto de estar em nosso poder adquiri-las, quer ao causá-las efectivamente, quer ao nos dispormos a rejeitá-las. E, da mesma maneira, nada se opõe à liberdade do querer" (Ibidem).

Poder-se-ia acrescentar à prova do livre arbítrio, o facto de a vontade estar necessàriamente ligada a um bem infinito, para o qual o homem tende, e com consciência. Na vontade livre do homem, há o que se assemelha à liberdade infinita do Ser Supremo.

Prossegue ainda Tomás de Aquino mostrando que o livre arbítrio não é um **habitus** nem natural nem adquirido, pois êle surge justamente de uma indiferença radical, quer dizer de uma ausência de inclinação a tal ou tal bem. É o juízo realizado que quebra essa indiferença. Ante dois bens, que nos parecem desde logo iguais, e para os quais permanecemos indiferentes, a acção racional do juízo faz a escolha, delibera, e a vontade manifesta-se ao tender para êste ou aquêle. Se tal indiferença não se manifestar, o acto não é genuinamente livre.

Por ser livre, o arbítrio, indiferente para escolher bem ou mal, não é portanto um hábito. Chama a atenção Tomás de Aquino para que se considere o livre arbítrio após a escolha, pois, nesta, se unem um elemento de conhecimento e um elemento de afectividade. Na ordem do conhecimento, é mister o conselho pelo qual se julga qual têrmo da alternativa deve ser escolhido. Na ordem afectiva, é mister que um movimento apetitivo aceite o que o conselho julga. Para Aristóteles não era bem claro a quem pertence a escolha, se à afectividade ou ao conhecimento. Diz êle que a escolha é "ou um intelecto afectivo ou uma afectividade intelectual", embora na Ética, posteriomente, no II livro, incline-se para o segundo sentido. E comentando êste trecho, diz Tomás de Aquino: "a razão está em que a escolha tem por objecto próprio o que conduz ao fim; ora, o meio, como tal, é um bem útil. Conseqüentemente, o bem, sendo objecto de afectividade, a escolha é, sobretudo, o acto de uma faculdade

afectiva." Dessa forma, evita êle cair no abstractismo voluntarista, que tende a ver a vontade isoladamente.

Não separava Tomás de Aquino a intelectualidade da afectividade. Reproduziremos estas palavras que são decisivas: "As potências afectivas devem corresponder às potências do conhecimento. A relação que se encontra na faculdade intelectual de conhecer, entre a inteligência e a razão, encontra-se na afectividade entre a vontade, o livre-arbítrio, que nada mais é que o poder de escolher. E isso é claro; é a relação que há entre os objectos e os actos dessas faculdades. **Inteligir** implica a simples captação de alguma coisa. Eis por que se diz justamente que os princípios são **captados pela inteligência**, desde que são conhecidos por si mesmos, sem inferência. **Raciocinar** é passar de um conhecimento para outro. Também, para falar com propriedade, **raciocinamos** a propósito das conclusões, quando elas se tornam claras por meio dos princípios. O mesmo se dá na afectividade: querer implica o simples apetite de alguma coisa. Conseqüentemente, querer tem por objecto o fim, o qual é desejado por si mesmo. **Escolher** é querer uma coisa para obter outra. Também a escolha tem por objecto os meios que conduzem ao fim. Ora, a relação é a mesma, na ordem do conhecimento, entre o princípio e a conclusão, a qual dá sua adesão devido ao princípio — e, na ordem afectiva, entre o fim e os meios, que são queridos por causa dêle. É, pois, evidente que a relação entre a inteligência e a razão se encontra entre a vontade e a faculdade de escolha, que é o livre-arbítrio. Provou-se acima que **inteligir** e **raciocinar** pertencem à mesma potência, como o repouso e o movimento pertencem a uma mesma fôrça. O mesmo se dá quanto ao **acto de querer** e o **acto de escolher.** E eis por que a vontade e o livre arbítrio não formam duas potências, mas uma só."

A DIALÉCTICA CONCRETA

ANÁLISE DIALÉCTICO-CONCRETA DE UM JUÍZO APODÍTICO

O exemplo de análise dialéctico-concreta de um juízo apodítico, que damos a seguir, mostrar-nos-á a riqueza do seu método e como êle permite a revelação de inúmeros outros juízos apodíticos, com aquêle ligados, virtuais naquele.

O método segue as linhas clássicas da conversão, da obversão, das inferências, etc.

Consiste, na sua primeira providência, em tentar realizar a maior soma possível de juízos, partindo sempre de um juízo apodítico. Como o fundamento da dialéctica ontológica (como temos demonstrado) está na simultaneidade dos **logoi**, é, portanto, possível, partindo de um juízo, captar todos os que com êle se analogam, desde que empreguemos o método dialéctico da análise simbólica. Os exemplos práticos, que daremos a seguir, permitirão que, posteriormente, mostremos as razões que presidiram ao exame.

Seja o juízo: "Todo ser conseqüente exige (implica) necessàriamente um ser antecedente."

Daí decorre: "Tôda posterioridade exige necessàriamente uma anterioridade."

Mas estaríamos aqui, apenas, numa exigência de anterioridade e posterioridade cronológica ou ordinativa. O juízo nos revela que há um nexo de necessidade entre o antecedente e o conseqüente, pois o segundo não pode ser tal sem haver o primeiro. Mas qual ser do segundo é indicado? É o ser ordinativo (antecedente-conseqüente), pois se diz, ape-

nas, que só pode haver um ser, que ordinativamente se chama conseqüente, se houver um antecedente, já é mister que haja um antes do outro para receberem essa predicação. Neste caso, interpretamos semânticamente o juízo de onde partimos em sentido meramente ordinativo. Mas também seria verdadeiro apodìticamente, se disséssemos: "Todo ser conseqüente, para ser, exige (implica) necessàriamente um antecedente." Pois um ser que existe após outros, sua existência não poderia vir de si mesmo, porque então seria já antes de ser, o que é absurdo. Não pode vir do nada, porque o nada nada pode fazer. Terá de vir de outro que o antecede ontològicamente pelo menos.

Êsse ser posterior, não tendo em si a sua razão de ser, tem de tê-la recebido de outro necessàriamente. Pode-se deduzir o juízo apodítico: "Todo ser que não tem em si sua razão de ser deve necessàriamente ter vindo a ser por outro que o antecede."

Neste caso, existe entre o antecedente e o conseqüente um nexo de dependência, pois o conseqüente **pende** do antecedente. Daí podemos inferir mais dois juízos apodíticos:

"Todo ser posterior depende necessàriamente, para ser, de um ser anterior (do qual depende)."

"Todo ser posterior (conseqüente) não tem em si a sua razão de ser." A conclusão inevitável é que um ser que tivesse em si mesmo sua razão de ser seria um ser antecedente, e antecedente a todos os sêres, o que permite a construcção de outro juízo apodítico:

"Se há um só ser que tenha em si sua razão de ser, êsse ser deverá necessàriamente ser antecedente a todos os conseqüentes."

E também:

"Se há um só ser que tem em si sua razão de ser, será necessàriamente o ser do qual todos os outros conseqüentes dependerão."

E tal é concludente porque a **dependência**, exigindo a **antecedência**, o ser que antecede a todos é o do qual todos dependem.

E como há sucessão, no surgir dos sêres, uns serão dependentes mais directamente (mais pròximamente) que outros. Daí poder-se construir o juízo abaixo, porque todo raciocinar dialéctico-concreto exige, sempre que possível, que se façam comparações com a ordem empírica, porque tôda comprovação, nesta, fortalece empìricamente, pelo menos, a postulação ontologica. Neste caso, a sucessividade dos dependentes não inclui nenhuma contradição lógica nem ontológica. Poder-se-ia construir o seguinte juízo, se permanecêssemos apenas no campo ontológico: "Os sêres dependentes podem ser seriados segundo um grau de sucessão." Ontològicamente, não haveria nenhuma contradição. Mas, se tomamos agora a experiência, a empíria, esta nos revela que há sucessão do anteceder, e dos entes dependentes. Neste caso, o juízo ontológico justifica-se empìricamente, mas essa justificação não basta à nossa análise dialéctico-concreta. Devemos achar razões apodíticas para a **sucessividade** dos sêres dependentes, para a hierarquia cronológica. Ora, tais demonstrações apodíticas não surgem de imediato, mas *podem encontrar oportunamente sua sustentação ontológica*, que é o que veremos a seguir.

Estamos ainda raciocinando ontològicamente sôbre o juízo: **se há um só ser que tem em si sua razão de ser.** Mas podemos já, com apoditicidade, concluir êste juízo: **"Há, necessàriamente, pelo menos um ser que tem em si sua razão de ser."** Porque, se há sêres dependentes, e como êstes não têm em si sua razão de ser, necessàriamente há pelo menos um ser do qual os dependentes dependem, pois não tendo êstes em si sua razão de ser, têm de recebê-la de outro ou outros; do contrário, não poderiam ser.

Vê-se, assim, que a simultaneidade ontológica dos **logoi** é-nos revelada pela nossa experiência; ela se desvela, a revela sua apoditicidade, a necessariedade dos juízos não mais passíveis de dúvida, nem de discussão a não ser sofística.

Os sêres, que não têm em si sua razão de ser, pois são dependentes, revelam uma seriação sucessivamente cronológica. Ora, não atenta a nenhum dos juízos ontológicos a afirmação que há pouco fizemos: "**Os sêres dependentes podem ser seriados segundo um grau de sucessão.** E como tal se dá, e tal se verifica, pode ser transformado no juízo apodítico: **Necessàriamente há sêres dependentes que se seriam segundo um grau de sucessão.**" Conseqüentemente, decorre daí outro juízo apodítico: "**Alguma série de sêres conseqüentes dá-se necessàriamente numa sucessão cronológica.**" Referimo-nos, aqui, a uma sucessão no tempo. Mas há outras sucessões, pelo menos gradações, como as de ordem hierárquica, na Axiologia, na Ontologia. Assim como a dependência é do dependente, êste tendo o ser de outro, está, em relação ao outro, num grau ontològicamente inferior. Há, quanto ao ser, maior valor para o antecedente. A anterioridade dêste é, portanto, cronológica, quando ela se dá no tempo, na sucessão do acontecer; lógica, quando um conceito, como tal, depende do outro; ontológica, quando o ser de um depende do ser de outro, embora fôssem até simultâneos; axiológicamente, o ser do dependente, enquanto depende do que depende, é inferior ao daquele. Mas **só enquanto depende do que depende**, justifica-se porque nos mostra a experiência que o ser dependente surge de outro ser dependente, que está em relação àquele na proporção de antecedente e conseqüente. Não há, pois, um nexo de necessidade de que o antecedente seja um ser que tenha em si sua razão de ser. Mas, como vimos que a dependência exige necessàriamente, pelo menos, um ser que tenha em si sua razão de ser, vejamos como poderíamos analisar dialéctico-concretamente os juízos que usamos acima.

O ser dependente exige a sua dependência de um antecedente. Portanto, é um juízo apodítico: "**Onde há um ser dependente, necessàriamente há um antecedente do qual aquêle depende.**"

Já não encontramos a mesma apoditicidade na inversa: "Onde há um ser antecedente, há necessàriamente um conseqüente", salvo se semânticamente dermos o sentido ordinativo ao conceito **ser antecedente**, mas em relação aos outros. Neste caso, dêsse antecedente dependeriam os outros. O juízo, assim, é dialècticamente falso, porque a dependência da posteridade à anterioridade, não é apenas a cronológica, mas a real. Impõe-se que, **realmente**, o dependente dependa do antecedente. O facto de um ser dar-se antes de outro não prova ainda que o conseqüente depende **realmente** daquele. Nem tampouco se pode afirmar que, por haver um ser que antecede cronològicamente a outros, um dêstes, pelo menos, deve ser dependente daquele antecedente, porque o nexo real de dependência pode não dar-se, e nenhum outro ser depende do primeiro apontado, mas de outro, que não aquêle. Neste caso, **a antecedência, tomada em si mesma, não exige ainda necessàriamente a conseqüência.**

Poderiam existir os sêres antecedentes A, B e C e os conseqüentes d, e, f, g, i, j, mas dependentes de B e C, sem que nenhum dependesse de A. Assim, até agora, a antecedência, tomada em si, não exige um ser conseqüente. Mas é verdadeira a inversa: se há um ser conseqüente, há necessàriamente um antecedente. Como a conseqüência implica um ser dependente por nexo real, pois vimos que nenhum dêles tem sua razão de ser em si mesmo, e começou um momento a ser, decorre daí uma série de juízos apodíticos:

"Onde há um ser conseqüente, há necessàriamente uma dependência com nexo real de um antecedente."

"Todo ser dependente necessàriamente não existiu sempre."

E não existiu sempre, porque seu ser implica um antes de si, um que o antecedeu, e se seu ser perdurou sempre, perdurou **em** outro e **por** outro.

"Há, necessàriamente, um ser antecedente que nunca principiou a ser."

"Todo ser dependente necessàriamente principia a ser ser quando principia a ser."

Êstes dois juízos são de máxima importância. Verificamos que é verdadeiro apodìticamente o juízo: **"O ser dependente não tem em si sua razão de ser."**

Verificamos, ademais, que **"necessàriamente deve haver pelo menos um ser que é antecedente a todos os outros, e que tenha em si sua única razão de ser."**

Porque a razão da conseqüência real está na dependência de nexo real; para haver sêres conseqüentes, dependentes, é mister haver antecedentes. Se todos fôssem dependentes uns dos outros, numa série infinita, tôda a série não teria sua razão de ser, porque nenhum ser poderia transmitir razão de ser a nenhum, porque nenhum recebê-lo-ia de nenhum, pois nenhum teria razão de ser. E como poderia dar-se um ser que não tem razão de ser? Pois não é ter razão de ser a afirmação do próprio ser? Se há alguma coisa, alguma coisa tem razão de ser, porque há uma afirmação da presença do ser. Conseqüentemente, é impossível uma série infinita de sêres sem razão de ser, pois a razão do conseqüente estaria no antecedente que não a tinha, senão de outro antecedente, que também não a tinha, não tendo, pois, nenhum nenhuma razão de ser. Portanto:

"Necessàriamente há de haver um ser que tem em si mesmo sua razão de ser."

Ora, tal ser não poderia ter principiado a ser, mas tem de ser imprincipiado, porque se tivesse um princípio, teria a sua razão de ser em outro, pois se a tivesse em si mesmo, teria existido e principiado antes de ter principiado e existido, o que seria, então, absurdo. Tais raciocínios dialéctico-concretos nos levam, pois, a afirmar a apoditicidade do juízo acima, e ainda dêste:

"Necessàriamente, tem de haver pelo menos um ser imprincipiado, que é razão de ser de todos os outros dependentes."

Ora, tal ser nunca começou a ser, pois do contrário teria principiado. Pelo menos, é certo que a duração não tem princípio também, que durou e perdurou sempre, enquanto

durou e perdurou, pois ainda não alcançamos a apoditicidade de sua perduração constante e intérmina, mas apenas a perduração sem princípio de seu ser enquanto é; ou seja, a sua **imprincipialidade.**

E decorre daí êste outro juízo:

"Necessàriamente é principiado todo ser que não tem em si mesmo sua **razão de ser.".**

Ora, a empíria nos revela que há sêres dependentes; portanto, garante-nos, em sua concreção com os **logoi ontologikoi,** que há um imprincipiado pelo menos, que há um ser que sempre perdurou enquanto perdurou.

Como os sêres principiados, que conhecemos, devem ter vindo de um antecedente necessário e imprincipiado, o ser que está no dependente tem de ter vindo de um, pelo menos, antecedente necessário.

Conseqüentemente: **"O ser que há em qualquer ser dependente tem necessàriamente de ter a origem, por remota que seja, num ser imprincipiado."**

E mais:

"O ser que dá realidade ao ser dependente tem uma razão que sempre existiu."

E como tudo quando há de ser no ente que existe dependentemente tem sua origem no do qual depende, e como êste pode, por sua vez, ser dependente de outro, e assim sucessivamente, mas como tem de haver necessàriamente um primeiro independente de todos e do qual dependeriam os outros que decorrem dêste, o que há, realmente, de ser em qualquer um da série que lhe é dependente, é ser que vem do primeiro, necessàriamente.

Se não é assim, o ser que há no dependente não viria do antecedente e, dêste, ao antecedente, que o recebe realmente, etc. Portanto, é apodìticamente verdadeiro o juízo:

"Em todo e qualquer dependente, todo ser que tenha em si seu exercício de ser, necessàriamente provém do antece-

dente imprincipiado do qual aquêle depende necessàriamente."

A apoditicidade dêste juízo pode exigir novas especulações dialéctico-concretas. Realmente, ela as exige, e as novas especulações dão margem ao surgimento de inesperadas revelações ontológicas. Todo o nosso método demonstra que, usando-se as normas ontológicas em face da nossa empíria, e é aí que está o método da dialéctica concreta, porque concreciona o ontológico com o empírico, há a constante revelação de verdades que se desvelam aos nossos olhos numa apofântica imposição. Procedamos, pois, ao exame acima, para alcançarmos ainda pontos de partida para conseguir novas **revelações.**

No ser dependente, tem de haver ser, porque, do contrário, seria nada. De que espécie é êsse ser? Tem de ser, em primeiro lugar, ser dependente; ou, seja, há nêle **um ser que não é principalmente dêle,** mas que lhe é dado, pois, se fôsse principalmente dêle, teria êle em si mesmo sua razão de ser. Portanto, é apodítico o juízo:

"Há necessàriamente no ser principiado algum ser que não é principiado."

Mas também se impõe apoditicamente o seguinte juízo:

"O que há genuìnamente de ser num ser dependente tem necessàriamente que provir do ser imprincipiado do qual depende."

E mais:

"A realidade de ser genuíno de um ser dependente é necessàriamente ser do ser imprincipiado do qual aquêle depende."

Contudo, surge aqui uma gravíssima dificuldade (aporia), se não tomamos com cuidado o método dialéctico-concreto. Com êsse método, jamais devemos deixar de fazer os paralelos, os espelhamentos empíricos do que ontològicamente é revelado. Ora, assim sendo, verifica-se na empíria

que, entre os sêres dependentes de uma série de dependências, há uns que revelam possuir mais ser que outros, pois há uns que têm um grau de perfeição, isto é, de actualização de ser que supera a de outros. Se o ser genuíno, que há no dependente, é um ser que é menos que o que há no imprincipiado, tendo sofrido uma diminuição, é o ser do imprincipiado o mesmo no dependente, pois mais ser neste seria impossível, já que tal ser não teria origem. Vejamos bem: se um ser dependente de um imprincipiado em sua série tivesse mais ser que o imprincipiado, ou teria recebido de um outro, ou do nada. Ora, do nada é impossível. Neste caso, só teria recebido de um outro êsse suprimento. Se não há êsse outro imprincipiado, o suprimento proveio necessàriamente do antecedente. Restam, assim, só duas possibilidades: o ser dependente poderia ter a mesma intensidade de ser que o antecedente imprincipiado (ou dos antecedentes) do qual (ou dos quais) depende, ou ter menos intensidade; nunca mais intensidade.

Se tem igual intensidade, o ser que está no dependente é intensistamente o mesmo que está no antecedente. Se tem menos, o ser que está no dependente é intensistamente menos que o do antecedente imprincipiado.

Mas, se o dependente é, há no dependente ser do imprincipiado. Ora, êsse ser pode ter uma deficiência. Seja como fôr, o ser que houver em qualquer grau, provado que provém necessàriamente do imprincipiado, é ser do imprincipiado. Portanto, qualquer afirmação de uma presença de ser implica sempre o ser do imprincipiado. O juízo acima enunciado torna-se apodítico, por ser apoditicamente demonstrado. Não pode ser de outro modo. Mas pode ser apenas um ser intensistamente deficiente em relação ao antecedente. De qualquer forma, o ser do imprincipiado não é ser dependente, não é ser que pende de outro, é, pois, ser independente. Então temos o juízo apodítico:

"O ser do imprincipiado é necessàriamente ser independente."

Há, pois, uma diferença importante entre o ser dependente e o ser independente: é que, enquanto naquele o ser que tem lhe é dado, neste o ser que tem é êle mesmo. Se o ser dependente tivesse totalmente, em tôda a sua intensidade, o ser do antecedente imprincipiado, com êste se identificaria, total e absolutamente, e, neste caso, não seria **outro**, mas apenas o **mesmo** (idem).

"O ser dependente, pois, é necessàriamente outro em relação ao ser independente." E em que consiste êsse **ser outro**, essa alteridade (**alter**, outro)? Só pode consistir **em não ter absolutamente todo o ser** do antecedente imprincipiado, em ser menos que o do qual depende. Há, pois, um ser **Idem** e um ser **Alter**. (É agora possível compreender-se melhor o que queriam dizer Pitágoras e Platão quando falavam no **Idem** (**autos**, o mesmo) e no **Alter** (**Allos**, o outro).

O ser dependente tem de ser um ser deficiente, um ser no qual falta algo. Como faltar algo implica algo que falta (pois faltar nada é nada faltar), no ser dependente deve haver uma deficiência de ser, um **não** de ser, um não-ser. Decorre apodìticamente:

"O ser dependente é necessàriamente um ser deficiente."

E como **ser deficiente** é o ente que se compõe de não-ser, pois afirma a presença de ser isto e a ausência de ser aquilo, afirma a presença de um modo de ser, e a ausência de outro ou outros modos de ser, conseqüentemente:

"O ser dependente é necessàriamente um ser no qual há presença de um modo de ser, e ausência de, pelo menos, um outro modo de ser, distinto de o primeiro."

Portanto, onde há ser dependente **há não-ser.** Mas como pode dar-se êsse não-haver, êsse não dar-se? Não há contradição em tais têrmos? Não implica o haver o ser, portanto como pode haver o que não há? Sem uma positividade, portanto, êsse **não haver** é absurdo. Ante êsse paralelo ontológico-empírico, decorre necessàriamente que êsse não-ser tem de ser positivo, porque, do contrário, sua não-positividade afirmaria nada, e nada faltar é não faltar. Para que haja falta, é mister positividade, conseqüentemente a falta tem de ser relativa; ou, seja, não pode ser uma falta absoluta. Para que seja relativa a falta, não pode ser falta de nada, mas falta de alguma coisa que é, positiva. Então, só se pode concluir que a falta que se aponta no ser dependente é a de alguma coisa que é, positiva. Ou, seja, no ser deficiente há falta de alguma coisa positiva, que é. Neste caso, a falta tem uma positividade por referência ao que falta. Então:

"O ser dependente é necessàriamente privado de alguma perfeição de ser."

"A negação do ser dependente não é absoluta, mas relativa."

"O não-ser do ser dependente não é absolutamente negativo, mas relativamente negativo."

Mas, em que pode consistir êsse **não-ser**, que é positivo por referência? O não-ser, que não há neste ser dependente (e agora nos ajuda o paralelo empírico), há em outro ser, pois é algo real que se ausenta do primeiro. Portanto, é apodítico:

"O não-ser, que se dá no ser dependente, é uma positividade de ser que se ausenta daquele."

O ser dependente caracteriza-se, pois, pelo ser que tem, e pelo ser que não tem. Há, nêle, assim, uma fronteira: até onde êle é o que êle é, e onde "começa" a ser o que não é êle. **O que não é êle** é o sujeito aqui, pois se disséssemos **onde começa a ser o que não é êle**, predicaríamos a êle (ser dependente) **o começar a ser outro que êle.** Neste caso, êle se transformaria, aí, em outro, deixando de ser o que era para vir a ser outro, o que seria absurdo. Não; nessa fronteira está o seu ser. Daí começa o ser outro, que é outro que êle. Êle perdura sendo o que é, até onde é o que é, mas daí em diante começa a ser o outro, que é o que não é o primeiro. Mas sem essa fronteira, o ser que é (ser dependente) não teria nenhum limite. Essa fronteira é o **limite**, porque

limita o seu ser. E o que o limita? É a fronteira. **É o até onde** êle é o que êle é, e onde principia também o que não é êle a ser o que é. Portanto, todo ser dependente é também **idem** e **alter.** Seu **idem** é o que perdura, sendo o que é, e seu **alter** é o seu limite. Mas o seu **idem** é tal, caracteriza-se como tal, tem a fisionomia tal, porque tem um limite. Êle é **isto,** porque não é o que é o outro que êle. Portanto, êsse **outro** é importante, imprescindível para que êle seja êle mesmo **(idem).** Seu **idem** afirma-se por êsse **alter,** porque o seu **idem** contém-se nos limites marcados pelo seu **alter.** Desta forma, o que é, é deficiente de algo que é. Mas o que lhe falta, também é algo que é deficiente, porque é algo que não é o que o primeiro é; é algo ao qual falta o que é no ser dependente. Portanto, o ser dependente é uma composição de ser finito **mais** a não-presença de ser finito, ou, seja, de **um idem finito mais um alter finito.** Portanto, daí decorre o juízo apodítico:

"O ser do ser dependente é necessàriamente finito."

"O ser do ser dependente é necessàriamente composto do que é e do que não é."

Conseqüentemente:

"Ser finito (por não ter a razão de ser em si mesmo) é o ser dependente."

"Ser finito é o ser composto de ser e não-ser."

"Ser finito é ter finitamente o ser e não ter finitamente o ser outro que o que é."

O que falta ao ser finito é ser finito. Neste caso, se há ser infinito, a ausência dêste do ser finito não se compõe com êle. É de máxima importância dialéctico-ontológica essa conseqüência, pois se verifica, de modo apodítico, que o ser infinito não pode compor-se com o ser finito. E seria absurdo que tal se desse, porque o que se entende por ser finito é o ser dependente, e ser infinito é ser independente. Portanto, é apodítico o juízo:

"O ser infinito tem de ser necessàriamente independente."

E se todo ser dependente é finito, e todo finito é dependente, todo infinito é independente, e todo ser independente é infinito. Ora, essa independência tem de ser absoluta, porque se fôsse apenas relativa seria imperfeita, pois haveria nela dependência. **"O ser infinito tem de ser necessàriamente absolutamente independente."**

Ora, vimos que o que compõe o ser finito é finito, e o não-ser, que nêle se dá, é finito. O ser infinito não pode, pois, entrar nessa composição com o ser finito.

"Necessàriamente, o ser inifinito não entra em composição com o ser finito."

Uma série de juízos decorrem apodìticamente daí.

"O ser infinito é necessàriamente simples."

"Tôda composição só pode ser de princípios finitos."

Não implica a composição uma finitude? Onde há composição há **dois,** há **com posição,** há a teticidade (de **thesis,** de posição, de positividade) de dois, tèticamente reais. Se não houver teticidade dos componentes, a composição deixará de ser. Portanto, há a decorrência dos seguintes juízos apodíticos:

"Tôda composição implica necessàriamente a teticidade de, pelo menos, dois princípios da componência."

"Só há composição onde os princípios da componência sejam distintos entre si." Pois se fôssem **idem,** desapareceria a composição.

Ora, todo ser finito é composto, já foi provado. Conseqüentemente, sua composição é de princípios téticos finitos, já o demonstramos.

Onde há composição, por haver dois, um deve ser o que o outro não é. Ora, o ser que há num não deve haver no outro, ou, pelo menos, há num um modo de ser, que não há

no outro. E, portanto, são distintos entre si e finitos ambos, pois já demonstramos que o ser infinito não pode entrar em composição, nem ser produto de uma composição.

Sendo todo ser finito outro que o ser infinito, e não entrando êste na composição daquele, todo ser finito é necessàriamente composto de sêres finitos, pois não seria finito nem composto, nem seria possível tal composição.

Que há um ser infinito, pelo menos, é também apodìticamente certo, porque tem de haver um ser independente pelo menos para que haja os dependentes, já que demonstramos que uma série de sêres dependentes, que não dependessem do ser que tivesse a razão de ser em si mesmo, é impossível.

Conseqüentemente:

"Há, pelo menos, necessàriamente, um ser infinito."

E é êsse ser infinito que dá razão de ser aos sêres finitos. **Há, pois, sêres finitos, porque há um ser infinito pelo menos."**

Ontològicamente, pois, a finitude dos sêres impõe-se, porque há um ser infinito, embora gnosiològicamente possamos alcançá-lo, partindo dos sêres finitos. É o que revela, mais uma vez, a aptidão de nosso método dialéctico-concreto para reunir, numa concreção, o ontológico, o lógico e o material, empírico.

Sabemos, já, apodìticamente, **que há um ser infinito.** Poderia haver vários? Em primeiro lugar, se há vários, uns terão ser que os outros não terão. Neste caso, cada ser infinito seria privado de um modo de ser que os outros terão. Portanto, seriam todos compostos, pois já vimos que a composição, que se dá no ser finito, consiste na presença de ser de um modo e na ausência de ser de outro modo. Seriam todos os sêres infinitos compostos e, portanto, finitos, o que seria absurdo.

"Se há, pois, um ser infinito, êste tem de ser necessàriamente único."

Êsse juízo é apodítico, porque o ser, se não fôr o único ser infinito, será então, composto.

"Necessàriamente há um ser infinito", já o provamos apodìticamente, e como a unicidade se impõe também apodìticamente, temos, então, uma decorrência rigorosa, aqui, de um outro juízo apodítico:

"Há necessàriamente um só e único ser infinito."

E como todos os sêres finitos são dependentes de um ser que tem a razão de ser em si mesmo, daí decorrem dialéctico-concretamente os seguintes juízos:

"O ser infinito é necessàriamente o que tem em si mesmo sua razão de ser."

"O ser do Ser infinito é o seu próprio existir", ou seja, **"a essência e a existência do ser infinito são absolutamente idênticas."**

"No Ser infinito, não há composição real de espécie alguma."

"O Ser infinito é absolutamente simples."

"O Ser infinito é o que dá ser a todos os sêres que existem."

"O ser que há nos sêres finitos é dado pelo ser infinito" directa ou indirectamente (mediata ou imediatamente); ou, seja, por meio de outros sêres dependentes, ou dado por êle ao que primeiramente existe como ser finito. Como há sucessão entre os sêres finitos, tem de ter havido um ser imediatamente o primeiro, dependente do ser Infinito.

"Um ser dependente ou mais de um, necessàriamente têm de ter sido o primeiro ou primeiros."

Decorre daí a sucessividade dos sêres dependentes. Demonstrado está que sempre houve um ser infinito, único e só, para haver os sêres dependentes. Ficou provado que ês-

no outro. E, portanto, são distintos entre si e finitos ambos, pois já demonstramos que o ser infinito não pode entrar em composição, nem ser produto de uma composição.

Sendo todo ser finito outro que o ser infinito, e não entrando êste na composição daquele, todo ser finito é necessàriamente composto de sêres finitos, pois não seria finito nem composto, nem seria possível tal composição.

Que há um ser infinito, pelo menos, é também apodìticamente certo, porque tem de haver um ser independente pelo menos para que haja os dependentes, já que demonstramos que uma série de sêres dependentes, que não dependessem do ser que tivesse a razão de ser em si mesmo, é impossível.

Conseqüentemente:

"Há, pelo menos, necessàriamente, um ser infinito."

E é êsse ser infinito que dá razão de ser aos sêres finitos. **Há, pois, sêres finitos, porque há um ser infinito pelo menos."**

Ontològicamente, pois, a finitude dos sêres impõe-se, porque há um ser infinito, embora gnosiològicamente possamos alcançá-lo, partindo dos sêres finitos. É o que revela, mais uma vez, a aptidão de nosso método dialéctico-concreto para reunir, numa concreção, o ontológico, o lógico e o material, empírico.

Sabemos, já, apodìticamente, **que há um ser infinito.** Poderia haver vários? Em primeiro lugar, se há vários, uns terão ser que os outros não terão. Neste caso, cada ser infinito seria privado de um modo de ser que os outros terão. Portanto, seriam todos compostos, pois já vimos que a composição, que se dá no ser finito, consiste na presença de ser de um modo e na ausência de ser de outro modo. Seriam todos os sêres infinitos compostos e, portanto, finitos, o que seria absurdo.

"Se há, pois, um ser infinito, êste tem de ser necessàriamente único."

Êsse juízo é apodítico, porque o ser, se não fôr o único ser infinito, será então, composto.

"Necessàriamente há um ser infinito", já o provamos apodìticamente, e como a unicidade se impõe também apodìticamente, temos, então, uma decorrência rigorosa, aqui, de um outro juízo apodítico:

"Há necessàriamente um só e único ser infinito."

E como todos os sêres finitos são dependentes de um ser que tem a razão de ser em si mesmo, daí decorrem dialéctico-concretamente os seguintes juízos:

"O ser infinito é necessàriamente o que tem em si mesmo sua razão de ser."

"O ser do Ser infinito é o seu próprio existir", ou seja, **"a essência e a existência do ser infinito são absolutamente idênticas."**

"No Ser infinito, não há composição real de espécie alguma."

"O Ser infinito é absolutamente simples."

"O Ser infinito é o que dá ser a todos os sêres que existem."

"O ser que há nos sêres finitos é dado pelo ser infinito" directa ou indirectamente (mediata ou imediatamente); ou, seja, por meio de outros sêres dependentes, ou dado por êle ao que primeiramente existe como ser finito. Como há sucessão entre os sêres finitos, tem de ter havido um ser imediatamente o primeiro, dependente do ser Infinito.

"Um ser dependente ou mais de um, necessàriamente têm de ter sido o primeiro ou primeiros."

Decorre daí a sucessividade dos sêres dependentes. Demonstrado está que sempre houve um ser infinito, único e só, para haver os sêres dependentes. Ficou provado que ês-

se ser infinito é simples, é absoluto, é imprincipiado, e dêle provêm todos os outros.

Por ser absolutamente simples, é incomposto. **"O ser infinito é, por ser absolutamente simples, necessàriamente incomposto."**

O que é incomposto é indecomponível, não pode ser reduzido a seus elementos constituintes. Ora, que é a destruição de um ser senão a sua decomposição? Pelo menos a destruição por decomposição é impossível ao ser infinito.

"O ser infinito é absolutamente indestructível por decomposição."

A destruição de um ser absolutamente simples só se pode dar pelo aniquilamento do que nêle é ser e, sendo o ser infinito êle mesmo de modo absoluto, sua destruição seria a destruição do ser, porque, como já vimos, só êle tem o ser que é dado aos outros entes.

Podemos estabelecer êstes juízos apodíticos:

"Todo ser vem necessàriamente do ser infinito" e **"não há nenhum ser fora do ser infinito."**

A aniquilação do ser infinito seria a aniquilação de todo ser e, conseqüentemente, a destruição do ser, o qual desvanecer-se-ia em nada absoluto.

Seria isso possível? Há caminhos dialéctico-concretos para demonstrar apoditicamente a sua impossibilidade. Ora, até aqui não houve tal destruição, pois se tal houvesse não haveria mais nada, nem qualquer coisa seria possível, porque o nada não poderia ser a razão de ser de alguma coisa. Como estamos discutindo êste assunto, sem dúvida podemos afirmar com apoditicidade que **até agora sempre existiu o ser infinito.** Mas, que existirá sempre podemos provar, ou não?

Se ao ser infinito fôsse possível deixar de ser, êle teria de ser destruído ou por si mesmo, ou pelos sêres dêle dependentes, ou pelo nada. O nada não poderia destruí-lo, porque é nada. Por si mesmo, deixaria de ser absolutamente simples, porque então teria em si o poder de ser e o poder de não ser, ou o poder não-ser. Êsse poder de não-ser seria o destructível nêle, enquanto o poder ser seria o constructível. Êste é absolutamente positivo e afirmativo, e aquêle negativo, uma potencialidade, que seria outra que a primeira e, neste caso, a simplicidade desapareceria. E como é absolutamente simples, a sua destruição só poderia ser realizada pelos sêres dependentes. Ora, como êstes recebem o ser do ser infinito, já vimos que são enquanto é aquêle. Dizer que os dependentes teriam o poder de destruir o ser infinito, seria o mesmo que afirmar que êsse poder pertence ao ser infinito, já que nenhum poder pertence ao ser finito que não venha daquele. Portanto, o ser infinito seria destrudo por si mesmo, o que, já vimos, é absurdo.

Conseqüentemente, só nos resta afirmar com apoditicidade:

"O ser infinito é absolutamente simples e necessàriamente sempre existiu, existe e sempre existirá."

"O ser infinito é absolutamente indestructível sob qualquer aspecto."

Ora, colocados tais juízos apodíticos, todo o processo do raciocínio dialéctico-concreto consiste em captar a **revelação** que a apoditicidade vai desvelando constantemente. Mas, suas providências não param aí. É mister que se verifique a aplicabilidade dos juízos apodíticos em relação aos factos, pois êstes, por sua vez, apontarão caminhos que levam a novos juízos apodíticos, como vimos até aqui. Em face de dois juízos, em que há aparência de uma oposição, esta não se delineia claramente como contraditória, ou não. É mister examinar mais adiante para verificar se a contradição se dá. Em face do emparelhamento dos dois juízos, desde logo interrogamos se há contradição, ou não, e também quais as soluções únicas que podem surgir, pela exigência

dos postulados já demonstrados, e transformados em teses apodíticas.

É o estado em que nos encontramos agora. Chegamos a delinear as características do ser infinito e as do ser finito. Verificamos que o ser daquele é proficiente, absolutamente ser, já que é todo ser. Podemos dizer dêle, apodìticamente, que

"O Ser infinito é necessàriamente apenas ser."

É necessàriamente apenas ser, porque o ser finito, como já vimos, é uma composição do ser finito, que é, e do não-ser, que o limita. Mas, o ser infinito não tem tal composição. Nêle só há o ser que é. E como êle é como existente e como essente, idênticamente o mesmo, pois nêle existência e essência se identificam, o ser dêle é apenas ser. É êle, pois, o único ser que é apenas ser, e nada mais que ser, enquanto o ser finito, além de ser, é não-ser, é ser deficiente, enquanto o outro não tem nenhuma deficiência.

Chegamos, ademais, à certeza de que o ser finito não é possuidor, por si mesmo, de seu ser, que é dado pelo ser infinito. Neste caso, o ser que há no ser finito é do ser infinito. Mas, como o do ser infinito é infinito, e o do finito é finito, como pode o ser dêste ser o mesmo que o daquele? Se se admite que o do ser finito é o mesmo que o do infinito, como procedem os panteístas, temos, então, de admitir que aquele ser infinito torna-se, no ser finito, finito, ou seja, que aquêle ser é passível de sofrer delimitações e tornar-se, assim, deficiente, o que é absurdo ante a sua absoluta simplicidade. Dizer-se, então, que o ser do ser finito é outro, que o do ser infinito, e absolutamente outro, estaríamos criando um dualismo insustentável como qualquer outro dualismo, porque estaríamos afirmando um ser que tem em si sua razão de ser, ao lado de um ser que não tem em si sua razão de ser, mas, sim a tem do primeiro, e que é absolutamente outro que o primeiro. Neste caso, sendo o segundo deficiente, o ser que tem do primeiro viria então dêste, o que nos colocaria na

mesma situação, sem necessidade do dualismo. Portanto, o problema está colocado, a aporia surgiu, e é mister sair dela por raciocínios dialéctico-concretos, sem apelos a nenhuma asserção, que não seja apodìticamente fundada, a não ser que nos tenhamos transviado do método, ou nos encontremos numa aporia insolúvel.

Impõe-se, pois, que se continue o exame do ser finito e do ser infinito, tanto quanto seja possível, até dar-nos as razões da diferença que há entre ambos, porque não se poderia aqui afirmar nem uma separação absoluta nem uma identidade entre ambos. Resolvido êsse problema, mas dentro das normas preconizadas pela dialéctica concreta, esta se justificaria de modo definitivo, porque aqui estamos em face de um dos problemas máximos da Filosofia, e que desafiariam através dos tempos a argúcia dos filósofos.

Empreendamos, portanto, essa tarefa, tornando-a tão simples e tão clara quanto é possível.

O ser finito pode ser distinto de outro ser finito. Assim, pode dizer-se que êste ser finito é outro que aquêle ser finito, sem que tal distinção provoque qualquer absurdidade. Êste ser finito, até onde êle é êle mesmo, e até onde há o domínio do pelo qual êle é o que êle é; ou, seja, o que, na Filosofia, se chama **forma.** O ser finito tem uma forma, esta ou aquela, que o distingue de outro, de outra **forma.**

Êle é o que êle é por essa forma, porque tem essa forma. A forma estabelece, assim, uma limitação ao seu ser, porque sendo êle o que êle é, êle não é o que êle não é, os outros. A forma dá, assim, um perfil. E dizemos um **perfil** por que a forma não é um ser limitado por superfícies como se verifica com a figura, que é uma determinação qualitativa da quantidade. Dêste modo, a forma de um ente é intrínseca, pertence à intrinsecidade do ser, é a sua lei de proporcionalidade intrínseca. **"Todo ser finito tem necessàriamente uma forma."** Êste juízo é apoditicamente certo.

Ora, sabemos que os sêres corpóreos nos mostram que possuem uma forma e também uma matéria. Dois sêres, por exemplo, podem ter a mesma matéria, e terem formas diferentes, como dêsse monte de barro poder-se-iam extrair um vaso e uma estatueta. O vaso é de forma diferente da estatueta e materialmente ambos são do mesmo barro que antes formava uma massa de argila. Mas a argila, por sua vez, é formada de outros sêres, que são a sua matéria, e a argila tem uma forma: a da argila. E assim poderíamos prosseguir até admitirmos que deve haver uma matéria que é a primeira; ou, seja, a matéria prima de tôdas as outras matérias primas dos sêres posteriormente formados, pois se argila é a matéria prima do tijolo, êste é materia prima da parede, e esta é matéria prima da casa, como os elementos da argila são, por sua vez, matéria prima desta. Conseqüentemente, de qualquer forma, deve haver uma matéria prima de tôdas as outras, uma matéria **primo-prima**, e que as outras seriam **primo-secunda,** ou **primo-tertia,** para aproveitarmos uma válida e segura classificação de Duns Scot.

A forma, assim, distingue a coisa que é o que ela é, até onde ela é o que ela é. A diferença entre os sêres finitos pode dar-se pela matéria e pela forma, sendo esta a que principalmente os distingue. Mas, também dois sêres finitos, que tivessem a mesma matéria e a mesma forma, como dois vasos iguais, saídos da mesma argila, seriam iguais. Não seriam, porém, idênticos, porque entre êles haveria diferenças ponderáveis no que os compõe, pelo menos a de um ter esta matéria que o compõe, e, aquêle, a matéria que o compõe, que, embora formalmente iguais, são numèricamente distintas, porque uma está aqui e a outra ali. De qualquer modo, logo se vê que as distinções entre os sêres finitos não é difícil de entender. Mas, é precisamente aqui que podemos estabelecer o que constitui, portanto, o ser finito. O que o constitui é uma forma, a qual é a forma disto ou daquilo, é uma forma desta ou daquela espécie, como também poderá distinguir-se pela sua matéria, quando a tem. Mas, para o exame, que ora precisamos, basta-nos considerar apenas a sua forma. Todo o ser finito tem a forma disto ou daquilo. E o ser infinito? Ora, o ser infinito não tem a forma disto ou daquilo, êle não é senão êle mesmo. No ser finito, observa-se que a forma é alguma coisa que pode nêle distinguir-se, e se distingue das outras formas. Dois sêres finitos podem ser formalmente idênticos, não o sendo em sua existencialidade, em sua ontìcidade, pois um não é ônticamente o outro. O ser infinito é absolutamente êle mesmo, e apenas êle mesmo, o que já não ocorre com o ser finito.

Exige-se, ainda, uma maior investigação do ser finito. A sua forma é limitada, porque é só êle até onde é êle mesmo. Tem limites, portanto, e tais limites são dados à sua forma pelo que não é o que êle é. O outro que êle, que surge nos seus limites, limita-o também. O ser do ser finito não pode identificar-se com o ser do ser infinito. Mas, o ser daquele vem dêste, e como? É uma parte daquele? Se é uma parte, o ser infinito sofre limitações, sofre per das. Ora, o ser do ser infinito sofre limitações, sofre perdas. Ora, o ser do ser infinito não é passível de aumentos nem diminuições. O ser do ser finito, contudo, o é. Qual é, pois, o ser do ser finito, que é dado pelo ser infinito? O ser finito não pode ser sem o ser infinito, sabemos. Sabemos, ademais, que todo ser está no ser infinito, e que no ser finito o ser é deficiente, porque êste é uma composição de ser e de não-ser. Quem sustenta o ser é o ser infinito, que é seu último sustentáculo, pois já demonstramos que ser o ser infinito deixasse de ser, deixaria de ser o ser finito. O ser que há no ser finito é sustentado por aquêle. Já sabemos que o primeiro é um ser deficiente, mas de onde vem se não pode deixar de vir do ser infinito. Qual é a sua última realidade senão o ser infinito?

A pergunta não pode receber uma resposta imediata, sem que primeiramente estabeleçamos ainda outros elementos que nos fazem falta esclarecer, dentro da dialéctica concreta. Falamos da forma; vimos que é ela uma lei de pro-

porcionalidade intrínseca, que é ela que limita o ser finito em seu ser, que ela é distinta de outras. Sabemos, pois, que há formas várias, de várias espécies. Ora, as formas são sêres, e não nada, e, como tais, têm de vir do ser infinito; ou, seja, sua razão de ser está no ser infinito, pois sem êste as formas desvanecer-se-iam no nada. No ser infinito, elas estão desde sempre, porque as formas não podem ser criadas pelo nada, mas por êle. E que são as formas senão os modos de ser dos entes? Há uma multiplicidade de formas que nos é revelada pela empíria, e tôdas elas, as que conhecemos e as que não conhecemos, só podem ter vindo dêle. Ora, as formas são distintas entre si, e cada uma é uma só, pois a **forma da triangularidade** é uma só, apesar de haver mais de um tipo de triângulo.

Se há pouco levássemos avante o exame da matéria prima, teríamos que alcançar a um juízo apodítico: "**Necessàriamente, há uma matéria prima, primo-primeira, da qual tôdas as outras decorrem**". E por que? Por uma existência dialéctica semelhante à que nos levou à certeza apodítica da existência do ser infinito. Percorrida a mesma via, alcançar-se-ia o mesmo resultado, o que não fazemos agora, para não alongar demasiadamente êste exemplo de análise dialéctico-concreta.

Chegaríamos, assim, à afirmação de uma matéria primo-prima, apta a receber as formas diversas dos entes finitos. Apodìticamente, poderíamos dizer: "**Há necessàriamente, uma matéria primo-prima apta a receber formas de sêres finitos.**"

Essas formas são do ser infinito, pois não podem ter outra razão de ser. Como vimos, todo ser finito tem uma forma, pela qual êle é o que êle é, e outro que os outros que êle. Todo ser finito implica outros sêres finitos, outros formalmente que êle.

São materiais, ou não, todos os sêres finitos? Esta pergunta, por ora, poderia receber apenas esta resposta:

há sêres finitos materiais. E, nestes, a distinção entre forma e matéria torna-se mais fácil. Mas, vamos partir da admissão de sêres finitos que não tenham matéria. Neste caso, seriam apenas formas, mas formas com potencialidade. E se a matéria primo-prima é a potencialidade passiva primordial, êsses sêres finitos seriam compostos da sua forma e da potencialidade primordial, ou esta seria informada por aquela forma, já que a matéria exige as características da corporeidade, e aquela poderia não ser corpórea. No entanto, tôda essa análise sôbre os sêres corpóreos e materiais não vem ao caso, pois exige outras providências, e convém responder à pergunta que foi formulada.

Ora, as formas não têm uma origem senão no ser infinito e, neste, sempre se deram, porque, do contrário, teriam vindo do nada, ou, seja: o ser infinito, sendo a única razão de ser das formas, e sendo estas em si imateriais (pois a triangularidade não tem corporeidade alguma, enquanto considerada como triangularidade), as formas, no ser infinito, não poderiam ser materiais, porque o ser infinito não pode ser material, pois o ser material tem superfícies, limites, etc., o que aquêle ser não tem de modo algum.

Assim, as formas sempre estiveram no poder infinito do ser infinito.

Pois não há formas que **surgem**, e outras que ainda não **surgiram**, e algumas que antes não haviam **surgido?** A forma do homem, por exemplo, **surgiu** quando **começou** o homem. Mas antes do homem ter surgido, essa forma já existia no poder do ser infinito, porque, do contrário, de onde teria vindo?

Assim, o ser infinito caracteriza-se por uma forma que informa uma potencialidade passiva. Para compreender-se, pois, o ser finito, é mister compreender-se a forma e a potencialidade passiva primeva. Ora, a forma determina, e a potencialidade passiva primeva é o que tem capacidade para ser determinado, porque o que recebe uma forma tem aptidão para recebê-la. Portanto, para explicar o ser do

ser finito é mister explicar o ser do determinante e do determinável, de que falamos há pouco. Poderíamos, portanto, estabelecer já alguns juízos apodíticos, entre muitos que seriam passíveis de ser formulados:

"Por haver sêres finitos, há necessàriamente uma potencialidade passiva, apta a receber formas finitas."

"As formas estiveram em todo o sempre no ser infinito."

Êste último juízo parece impor certas contradições, que nos obrigam, por isso, a vários exames, antes de prosseguirmos. Admitir que tais formas estiveram no ser infinito, seria afirmar que tais formas ali se acumulavam, e que o ser infinito fôsse um continente de formas. Realmente, o juízo está mal formulado, porque levaria a muitos absurdos. Então, como poderiam estar essas formas no ser infinito? Não é o ser infinito a razão de ser de todos os sêres finitos? Não são os sêres finitos distintos uns dos outros por suas formas e por sua matéria? Não é por haver formas várias que há vários sêres finitos?

Portanto, a razão de ser de qualquer ser finito é dada pelo ser infinito, que lhe dá o ser, com a forma que tem. Conseqüentemente, sendo sua forma a sua razão de ser, esta lhe é dada pelo ser infinito. E se lhe é dada pelo ser infinito, ela tem de ser sua razão de ser no ser infinito, porque tudo quanto é tem sua razão de ser no ser infinito. As formas, sendo de todo o sempre, sempre foram no ser infinito. E como as formas, tomadas em si mesmas, não são materiais, não apresentam nenhuma das propriedades da matéria, são elas pensamentos, **noeton** do ser infinito. Ora, se o ser infinito é a razão de ser de todos os sêres finitos, tem de haver naquele a razão de ser da finitude dêstes últimos. E já vimos que a razão de ser da finitude dêstes últimos é a forma, quando informado o ser finito, que é o que êle é. A forma, enquanto no ser infinito, não tem limites senão formais. Mas, quando no ser finito, êste tem limites formais, e também potenciais (materiais).

A forma, enquanto forma, é formalmente o que ela é formalmente, e formalmente não é o que ela não é. As formas distinguem-se entre si, enquanto formas, apenas formalmente, pois.

"O ser infinito pode infinitamente dar ser a tudo quanto pode ser." E é êsse juízo apoditicamente verdadeiro, porque o que é não poderia ser se não estivesse no poder do ser infinito, pois é êle a razão de ser de todos os sêres. Conseqüentemente,

"O ser infinito pode dar ser a tudo quanto pode ser."

E o que é **tudo quanto pode ser?** Tal afirmativa implica que há o que não pode ser. O que de modo algum pode ser, não pode haver. Mas nós podemos pensar e falar sôbre o que não pode ser. O conceito de não poder ser implica o que não tem razão de ser, porque o que não tem razão de ser, não pode ser, nem é, como já demonstramos. Então

"Não pode ser o que não tem razão de ser."

E em que consiste a **razão de ser?** A razão de ser é dada também pela forma. Conseqüentemente: **não pode ser o que não tem uma forma de ser.** Portanto, tudo quanto finitamente pode ser, tem uma forma, uma razão de ser no ser infinito. **O ser infinito tem, assim, tôdas as formas de tudo quanto é, ou pode ser.**

O que não pode ser é o impossível. Ora, vimos que o nada é impossível, porque o nada não pode ser. Impossível é, pois, o que contradiz o ser.

O que contradiz o ser é o que não tem uma forma nem pode tê-la. Um ser que afirmasse o que é, que revelasse sua forma e, simultâneamente, a negasse, contradiria a si mesmo, e isso é impossível. Assim é impossível o círculo-quadrado, porque quando se diz círculo não se diz quadrado, e quando se diz quadrado nega-se o círculo. Um círculo quadrado é impossível. Não há a forma do círculo qua-

ser finito é mister explicar o ser do determinante e do determinável, de que falamos há pouco. Poderíamos, portanto, estabelecer já alguns juízos apodíticos, entre muitos que seriam passíveis de ser formulados:

"Por haver sêres finitos, há necessàriamente uma potencialidade passiva, apta a receber formas finitas."

"As formas estiveram em todo o sempre no ser infinito."

Êste último juízo parece impor certas contradições, que nos obrigam, por isso, a vários exames, antes de prosseguirmos. Admitir que tais formas estiveram no ser infinito, seria afirmar que tais formas ali se acumulavam, e que o ser infinito fôsse um continente de formas. Realmente, o juízo está mal formulado, porque levaria a muitos absurdos. Então, como poderiam estar essas formas no ser infinito? Não é o ser infinito a razão de ser de todos os sêres finitos? Não são os sêres finitos distintos uns dos outros por suas formas e por sua matéria? Não é por haver formas várias que há vários sêres finitos?

Portanto, a razão de ser de qualquer ser finito é dada pelo ser infinito, que lhe dá o ser, com a forma que tem. Conseqüentemente, sendo sua forma a sua razão de ser, esta lhe é dada pelo ser infinito. E se lhe é dada pelo ser infinito, ela tem de ser sua razão de ser no ser infinito, porque tudo quanto é tem sua razão de ser no ser infinito. As formas, sendo de todo o sempre, sempre foram no ser infinito. E como as formas, tomadas em si mesmas, não são materiais, não apresentam nenhuma das propriedades da matéria, são elas pensamentos, **noeton** do ser infinito. Ora, se o ser infinito é a razão de ser de todos os sêres finitos, tem de haver naquele a razão de ser da finitude dêstes últimos. E já vimos que a razão de ser da finitude dêstes últimos é a forma, quando informado o ser finito, que é o que êle é. A forma, enquanto no ser infinito, não tem limites senão formais. Mas, quando no ser finito, êste tem limites formais, e também potenciais (materiais).

A forma, enquanto forma, é formalmente o que ela é formalmente, e formalmente não é o que ela não é. As formas distinguem-se entre si, enquanto formas, apenas formalmente, pois.

"O ser infinito pode infinitamente dar ser a tudo quanto pode ser." E é êsse juízo apoditicamente verdadeiro, porque o que é não poderia ser se não estivesse no poder do ser infinito, pois é êle a razão de ser de todos os sêres. Conseqüentemente,

"O ser infinito pode dar ser a tudo quanto pode ser."

E o que é **tudo quanto pode ser?** Tal afirmativa implica que há o que não pode ser. O que de modo algum pode ser, não pode haver. Mas nós podemos pensar e falar sôbre o que não pode ser. O conceito de não poder ser implica o que não tem razão de ser, porque o que não tem razão de ser, não pode ser, nem é, como já demonstramos. Então

"Não pode ser o que não tem razão de ser."

E em que consiste a **razão de ser?** A razão de ser é dada também pela forma. Conseqüentemente: **não pode ser o que não tem uma forma de ser.** Portanto, tudo quanto finitamente pode ser, tem uma forma, uma razão de ser no ser infinito. **O ser infinito tem, assim, tôdas as formas de tudo quanto é, ou pode ser.**

O que não pode ser é o impossível. Ora, vimos que o nada é impossível, porque o nada não pode ser. Impossível é, pois, o que contradiz o ser.

O que contradiz o ser é o que não tem uma forma nem pode tê-la. Um ser que afirmasse o que é, que revelasse sua forma e, simultâneamente, a negasse, contradiria a si mesmo, e isso é impossível. Assim é impossível o círculo-quadrado, porque quando se diz círculo não se diz quadrado, e quando se diz quadrado nega-se o círculo. Um círculo quadrado é impossível. Não há a forma do círculo qua-

drado, embora haja a forma do círculo e a forma do quadrado, mas a conjunção de ambos é impossível, porque uma exclui a outra, não permanecendo nenhuma. Portanto, podemos dizer, sem receio de errar, e apoditicamente:

"Necessàriamente, tudo quanto contradiz formalmente a si mesmo não pode existir."

As formas podem ser distintas, e até outras que outras, mas um ser não pode ser informado simultâneamente por formas que se excluem, como a da circularidade e a da quadratura.

No entanto, tais formas se dão no ser infinito, sem que uma limite a outra, porque a forma é limitada apenas formalmente por si mesma, e não por outra. A triangularidade é, em si mesma, infinitamente triangularidade.

O ser finito é o ser que tem uma forma; é o ser informado. O ser infinito não tem uma forma; porque êle é a sua própria forma, uma forma pura, puro acto, sem mescla de qualquer passividade.

Tôdas essas nossas afirmativas decorrem apodìticamente do que já foi estabelecido até aqui. Não há nenhum pensamento clandestino, nenhum pensamento que tenha penetrado em nossos juízos sem uma justificação.

O ser finito tem uma forma, que informa uma potencialidade; ou seja, um determinante (pois a forma é um determinante) que determina uma determinabilidade. A natureza, pois, do ser finito é claramente distinta de a do ser infinito.

"Para que haja o ser finito impõe-se necessàriamente um determinante, uma determinação e uma determinabilidade."

Êsse carácter triádico do ser finito surge apodìticamente do que já foi desvelado. Há, pois, nêle, o apontar de uma causa determinante, que é o seu antecedente ou vem de seu antecedente:

— uma determinação, a acção de determinar, de dar términos, que é a informação, a recepção da forma;

— uma determinabilidade, ou, seja, a possibilidade de receber uma determinação, uma informação, uma potência, ou matéria.

O ser finito é, pois, constituído de forma e potência (ou de matéria, nos sêres materiais), e tem sua razão de ser num antecedente que o faz, do qual depende, que é a sua causa, pois causa é o nexo de dependência real, já que o efeito é o que depende realmente de um antecedente, que é a sua causa.

Temos aí, claramente, três das quatro causas aristotélicas: a causa eficiente, a que faz; a causa material, que recebe a determinação, e a causa formal, a forma que informa, a determinação formal.

Para que haja sêres finitos, é imprescindível que haja êsses três princípios. Apoditicamente pode-se afirmar o juízo que acima escrevemos.

O ser infinito procede como causa eficiente de ser finito, mas êste só pode existir por uma determinação, que se realiza por um determinante, que determine uma determinabilidade.

Para que haja o ser finito, impõe-se o acto determinante e a potência determinável. Tal é implícito nesse pensamento. É preciso o determinante actualizar a determinabilidade, para que alguma coisa finita haja.

Para dar uma forma a alguma coisa, é mister que haja algo que possa receber essa forma. E em que consiste dar existência a um ser finito? É dar singularidade a uma forma que determine uma determinabilidade. Para que alguma coisa seja feita, é preciso que alguma coisa possa ser feita. Ora, na verdade os sêres finitos podiam ser feitos, pois são. E como há sêres finitos, há, inevitàvelmente,

por poderem ser feitos, a possibilidade de virem-a-ser, pois vieram-a-ser.

O exame dialéctico-concreto nos obriga a colocar, em face um do outro, os juízos apodíticos que conseguimos estabelecer até aqui. Estamos como num tabuleiro, no qual há várias pedras para com elas iniciar uma partida. Não é possível jogá-la sem as pedras, pois a nossa partida dialéctico-concreta não poderia ser realizada sem que prèviamente fôssem colocadas as pedras que são, neste caso, os juízos.

Os sêres finitos implicam, pois, uma potencialidade que foi informada. As formas já estavam no ser infinito. Mas a potencialidade, onde estava? E, ademais, como estabelecer essa informação?

Ora, a potencialidade passiva da determinação não poderia estar no ser infinito, porque é êle simples, sem qualquer mescla de passividade. Ela não podia existir fora dêle, porque nenhum ser tem sua razão de ser sem êle, e, neste caso, a potencialidade passiva e a capacidade de determinação seriam nada.

Mas, o ser infinito, porque pode tudo, pode ter e tem a potencialidade activa, a potencialidade de fazer, a qual já está em acto, porque se tal lhe negarmos, o ser infinito seria impotente, o que é absurdo, porque todo poder vem dêle.

Não há um poder fazer que não possa realizar-se num poder ser feito. **Necessàriamente, o poder-fazer implica o poder-ser-feito.**

O **fazer algo** é ao mesmo tempo **algo ser feito**, porque, como se poderia fazer alguma coisa sem alguma coisa ser feita? Na acção de fazer, há o ser feito. O acto de dar ser a algo é o acto de determinar um determinável; ou, seja, de criar um acto determinante e uma potência determinável. O ser infinito não faz de si, como se tirasse de si o ser que é feito. Êle faz o ser que faz, e o ser que é passível de ser feito, no mesmo acto de dar ser ao ser finito. O acto de determinar implica o ser determinado.

O poder de fazer do ser infinito implica o poder ser feito. Mas êsse poder-ser-feito, que é a potência passiva, surge na mente humana como algo que ela separa do que pode fazer quando determina o fazer-se, mas o fazer é o ser feito; portanto, o poder activo de fazer do ser infinito cria simultâneamente o fazer e o ser feito, pois não se faz nada sem que algo seja feito.

O fazer é finito, porque fazer é determinar uma determinação determinável. O ser infinito pode fazer sem limitações tudo quanto pode ser feito, ou, seja, pode dar ser finitamente a tudo quanto pode ser, a tudo quanto não implica contradição formal, intrínseca, portanto.

O ser do ser finito não é o ser infinito, porque é um ser feito e aquêle não o é. O ser finito é um ser que o ser infinito pode fazer pela infinitude de seu poder.

Portanto, o ser do ser finito é um ser deficiente, cuja realidade é dada, criada pelo ser infinito; não é, porém, uma manifestação ou um modo de ser dêste, pois o ser infinito só tem um modo de ser, o modo infinito de ser. Quando faz alguma coisa e alguma coisa é feita, êle nada perde de seu poder nem de seu ser, porque o que surge é dêle, não é êle, porém. O que surge não era antes de ser o que é. O que é feito, antes de ser feito, era nada do que é feito; não preexistia como é, em acto, mas apenas como uma possibilidade de ser.

Êsse ser, que surge, que é o ser finito, não tendo sua razão de ser em si mesmo, não tendo ensidade, mas sendo um ser dependente, não é plenitude de ser, mas um ser feito, um ser que subsiste, enquanto tem o sustentáculo do ser infinito, deixando de ser no instante em que aquêle deixe de sustentá-lo.

Mas, como a forma que há no ser infinito informa o ser finito? Se a forma, que há no ser infinito, passasse a

existir no ser finito, neste se finitizaria e se singularizaria. Mas há múltiplos sêres da mesma forma, o que mostra que a forma não se singulariza, mas apenas os sêres finitos têm em sua forma uma forma que imita a que está no ser infinito, ou, seja, todo ser finito é finitamente uma forma de ser. Ora, as formas são poderes do ser infinito. Elas não se singularizariam, porque, nesse caso, quando estivessem num ser singular, deixariam de estar finalmente no ser infinito. Contudo, poderíamos ainda provar que o ser infinito contém essas formas eminentemente e não como um mero possuidor delas. Tal prova fazemo-la em "Filosofia Concreta". É inevitável, portanto, por uma decorrência necessária, que a forma, que está nos sêres finitos, é uma imitação finita da forma que há no ser infinito. A informação é ordenar, portanto, uma potencialidade, segundo uma lei de proporção intrínseca. Dar o ser é dar uma proporcionalidade intrínseca a uma potencialidade; é fazer o que pode ser feito, que é, em suma, criar.

Tais juízos decorrem necessàriamente do que se examinou, pois, se não fôssem enunciados assim, provocariam contradição. A dialéctica concreta consiste, portanto, no procurar a verdade, que se revela no juízo apodítico, mas que surge por necessidade, que se desnuda pela impossibilidade de ser de outro modo. Neste exemplo que demos de uma análise dialéctico-concreta, abordamos apenas uma parte das possibilidades pensamentais, pois poderíamos estender-nos muito mais na análise, invadindo muitos sectores, que deixamos propositadamente sem exame. E a isso fomos forçados, porque tal trabalho é o que realizaremos em outras obras. Quisemos apenas mostrar qual a validez de nosso método dialéctico-concreto, que é suficiente para, partindo de um juízo apodítico, que aparentemente pouco encerrava em si, verificarmos que êle nos permite alcançar e resolver até os mais elevados problemas da Filosofia.

Tal revela que há um nexo de simultaneidade dos diversos **logoi**, que relacionam todos os sêres, e se as coisas,

em nosso mundo, dão-se sucessivamente, no mundo ontológico, no mundo das razões dos sêres, no mundo dos **logoi** dos entes, tudo se dá simultâneamente. Dêste modo, se descobrirmos uma positividade, uma que seja, somos capazes de, pelo método dialéctico-concreto, construir positivamente tôda a filosofia, e fundar o filosofar sôbre bases positivas.

A dialéctica concreta revela, dêsse modo, uma de suas principais providências, que é a análise dialéctico-concreta pela inversão, conversão, obversão e inferências que se possam fazer sôbre um juízo apodítico. E levado avante nosso método, verificar-se-á que, de qualquer juízo apodítico, pode-se construir tôda uma visão ontológica constructiva, que fundamente tôda a ordem do ser.

Vamos dar, em continuação, seguindo ainda êste método, alguns exemplos dessa análise, apenas para oferecer, a quem deseja empregá-lo, os meios mais seguros de realizá-la de modo efectivo. No entanto, teremos de ser incompletos, pois, do contrário, demorar-nos-íamos de tal modo, que nos alongaríamos sem necessidade, pois o mesmo caminho pode ser percorrido por outros, desde que sigam o roteiro que apresentamos. Tal método mostra que há juízos que se desvelam aos nossos olhos, há conhecimentos que sabemos, dos quais não tínhamos consciência que sabíamos, e que sabíamos mais do que pensávamos saber. Tais factos nos mostram quanta positividade havia no pensamento platônico que, graças à dialéctica concreta, torna-se concreto sem ter mais aquêles laivos idealistas que lhe emprestaram os maus intérpretes de Platão. O pensamento do grande grego é muito mais seguro e eficiente do que se julgava, e tem bases apodíticas insuspeitadas até então. Sobretudo a sua teoria da reminiscência, cujo sentido simbólico poucos compreenderam. A verdade era para Platão a **aletheia** dos gregos, a que é des-esquecida, a que se revela. O método dialéctico-concreto nos prova que se revelam verdades aos nossos olhos.

A **Filosofia concreta** busca realizar o ideal filosófico, pois juízes sintéticos **a priori** são alcançados através dos juízos apodíticos, que se impõem através da análise, e demonstra que não procediam as opiniões de Kant ao afirmar a impossibilidade da especulação metafísica. Êste método revelou a sua riqueza criadora e os exemplos que expomos neste livro são suficientes para demonstrar a sua validez.

O juízo apodítico, que surge, não é uma conclusão pela comparação de dois têrmos a um têrmo médio pôsto desde logo. Nem sempre é assim que surge o juízo apodítico. Surge pela necessidade que se impõe que alguma coisa seja assim, porque há coisas dêste modo. Não concluímos sôbre qual o verdadeiro ser do ser finito apenas por conclusões lógicas, com o que já sabíamos sôbre o ser finito e sôbre o infinito. Apenas víamos a impossibilidade de o ser finito ser o ser do ser infinito. Essa impossibilidade obriga a procurar as vias que não contradigam o que já está estabelecido apodìticamente. É uma busca por vários caminhos possíveis. O único caminho verdadeiro será aquêle que **revelar** apoditicidade. Assim, procuramos no que pode ser a afirmação do que **necessàriamente é.**

A Lógica Formal é uma grande auxiliar da dialéctica concreta, mas só esta nos pode explicar a função criadora do gênio. Não podemos conceber as subtilezas racionais de Duns Scot como meros produtos de uma conseqüência lógica. Não! Elas surgiam por revelação. A justificação lógica é sempre posterior. A Lógica, por si só, não é criadora e proporcionadora de verdades suficientes para a construcção filosófica, sem a revelação do gênio filosófico. E essa revelação obedece à ordem criadora da dialéctica concreta, que criamos, que nada mais é que a **explicatio** do que está na ordem criadora do pensamento. É um método apto à nossa mente, e para ela criadora, e também superadora de nossa deficiência. Revela, ademais, que podemos criar. E, de certo modo, vem opor-se aos exageros do racionalismo, que julgou serem apenas os meios racionais dedutivos, não só suficientes, como os únicos capazes de dar ao homem o caminho do conhecimento. Essa restricção do excesso do racionalismo justifica, de certo modo, a posição irracionalista, quando esta afirma que há também revelações, há intuições apofânticas, há revelações súbitas à inteligência, cuja origem é obscura e irracional. Sòmente a última afirmativa é exagerada, e é precisamente aí que peca o irracionalismo. A razão dos racionalistas era viciosa, mas é um êrro julgar que ela é apenas o que os racionalistas julgaram que ela era. O êrro dos irracionalistas não está em combater os racionalistas, mas em julgar que a razão, que êstes apontavam, era a única. Não; a verdadeira razão inclui as possibilidades das intuições apofânticas, das revelações, porque o revelado é racionalizável **a posteriori.** O êrro dos racionalistas constitui em julgar que a razão actua sempre **a priori,** e daí não poderem aprioristicamente sair de círculos viciosos. O homem descobre a verdade, que a êle se revela, e depois, operativamente descobre os nexos que a ligam às outras verdades. Essa actividade criadora e essa racionalização posterior é o que realiza a nossa dialéctica concreta que, trabalhando com as idéias, ontològicamente consideradas, jamais se afasta da empíria, pondo-as em paralelo, para que surjam ou imponham a necessidade da busca de novos roteiros e para que, do choque dos opostos, possa surgir a revelação de novos juízos apodíticos, que são conseqüentemente verdadeiros. Tal não impede que haja deducções, raciocínios meramente lógicos, inducções, etc., enfim, tôda a gama do processar lógico analítico, mas êstes acompanham a revelação dialéctica, concorrendo tudo para uma visão concreta geral da Filosofia, que a liberta de vez do campo das opiniões e das meras asserções, que são o paraíso de tôdas as mentes deficitárias, e que têm sido a causa de tanta confusão (1).

---

(1) Em nosso «Origens dos Grandes Erros Filosóficos», damos uma série de exemplos do raciocinar concreto ao analisar os grandes erros filosóficos.

EXEMPLOS DO RACIOCINAR CONCRETO

Como exemplos do raciocinar concreto e do argumentar e demonstrar dialéctico-concreto, com rigidez ontológica, damos alguns exemplos.

Em **O Um e o Múltiplo em Platão**, escrevemos êste exemplo:

"O modo de ser das formas, para Platão, não é nem singular nem universal. Para Aristóteles é universal. Mas se Platão singularizasse as formas, teria de dar-lhes uma figura, que de certo modo as limitaria. Estas são os poderes do Ser, formas exemplares. O Ser pode tudo quanto pode ser, tudo cuja presença de ser não implica uma contradição intrínseca com o próprio Ser. A roda quadrada é impossível, porque o ser redondo exclui o ser quadrado. Mas o ser quadrado ou o ser redondo não excluem o ser. Quando alguma coisa pode imitar o quadrado (êste quadrado de madeira, ou esta circunferência de uma roda), elas não são nem o quadrado, nem a circunferência, como formas. Mas, como são entidades, podem ser tudo quanto pode ser proporcionado à sua natureza. Assim, cada ser pode imitar tudo quanto pode imitar, tudo quanto é proporcionado à sua natureza, cuja afirmativa não o negaria como ser. E esta é a participação platônica. E essa participação é gradativa e formal. Esta madeira participa da circunferência, porque a imita, não é porém a circunferência. Compreende-se, assim, que o pensamento platônico da participação **(metexis)** é perfeitamente adequado ao pensamento pitagórico da imitação **(mimesis)**. Participar é imitar, imitar é participar.

Tôdas as formas são da ordem do ser e, nêle, são eternas e imutáveis, pois se nascessem ou perecessem, o ser receberia uma ampliação de ser ou o perderia. E se tal se desse, ou viria do nada, o que é absurdo, ou se tornaria em nada, que também o é.

Se não se compreender assim o pensamento platônico, tende-se a vê-lo desfiguradamente. E, ademais, seria uma afronta à inteligência de Platão.

As formas estão separadas das coisas que daquelas participam. Mas, se estão separadas, não quer tal dizer que sejam elas sêres singulares, nem universais. É um modo de ser formal.

Segundo as normas da filosofia concreta, que é a nossa, o verdadeiro pensamento de um filósofo é aquêle que é rigorosamente estabelecido sôbre bases ontológicas. Muitas vêzes, no processo do desenvolvimento do seu pensamento, por uma fraqueza, que impede realizar uma distinção necessária, pode o filósofo afastar-se do seu genuíno pensamento e alcançar afirmativas que estão em completa contradição com os seus postulados. Neste caso, deve-se reconhecer que o filósofo errou contra si mesmo e, para nós, deve prevalecer, não a sua afirmativa já desviada, mas aquela que é genuìnamente estabelecida por uma rigorosa decorrência do seu pensamento. Levado o exame de uma filosofia, como a platônica, seguindo fielmente as normas da dialéctica ontológica, que propomos em nossos trabalhos, pode-se reduzir o pensamento dêsse autor a uma série de postulados rigorosos, e dos quais se pode inferir, com o mesmo critério, quais as afirmativas que dêles decorrem, de modo a evitar as interpretações que são comuns no exame da obra de Platão, que efectuaram outros exegetas, que, a nosso ver, mais contribuíram para obscurecer o seu pensamento do que para aclará-lo.

À proporção que publicarmos e analisarmos os diálogos platônicos, teremos oportunidade de tecer os comentá-

rios que se impõem, e esclarecer os diversos pontos, onde há a exposição clara e decisiva de um pensamento profundamente delineado e sustentado por fortes raízes ontológicas, com todo o rigor que desejamos, à semelhança do que expusemos em "Filosofia Concreta". No entanto, tal não impede que aqui, possamos, agora, estabelecer algumas teses fundamentais do pensamento platônico, que muito nos auxiliarão na compreensão do seu pensamento.

Pode-se dizer, sem o menor receio de errar, que o pensamento platônico funda-se precìpuamente na **participação.** É êste o ponto básico e o ponto de partida para tôda e qualquer análise da sua obra.

A tese pode ser reduzida dêste modo:

Todo ser finito é um ser participante.

Daí decorrem os seguintes corolários:

Ser finito é ser participante. O ser finito não tem o ser em sua plenitude, pois não tem em si mesmo a sua razão de ser.

Se há um ser participante, há um participado. E conseqüentemente também um participado que não participa, por sua vez, de nenhum outro ser. Em suma: há um ser que tem em si a sua plenitude de ser e a razão suficiente de seu próprio existir.

Tais corolários decorrem inevitàvelmente do que foi examinado. E se Platão expusesse sua filosofia pelos moldes da filosofia concreta, que é a nossa, êle poderia estabelecer, dêsse modo, os postulados decorrentes rigorosamente do pensamento por êle exposto.

Outras teses daí decorrem:

O participante, não tendo a plenitude de ser do participado daquele se distingue por menos e não por mais. É portanto, menos que o participado, no ângulo do que participa.

Neste caso, a perfeição, de que participa, é, no participante, em grau menor que no participado, pois, do contrário, com aquêle se identificaria.

Ou, então, a superaria. Se a superasse, o participado não seria tal, mas sim participante, pois teria, em parte, a perfeição. Se houvesse identidade, a participação seria por composição e, neste caso, o participante teria, em tôda a plenitude a perfeição do participado, que neste se localizaria, o que é absurdo e contrário ao que postula o pensamento platônico.

Conseqüentemente, a participação platônica só pode ser *formal* e *não por composição.*

Se é formal, é ainda preciso examinar-se se o é dentro das normas dialécticas ontológicas da filosofia concreta.

Ora, vimos que a perfeição participada pelo participante é, neste, menor que no participado. Ela, portanto, assemelha-se àquele e também dêle se distingue.

Neste caso, a perfeição participada é, no participante, análoga à perfeição do participado.

É uma decorrência rigorosa, pois, do contrário, só poder-se-iam dar duas hipóteses: que a perfeição participada fôsse, tanto no participante como no participado, idêntica, o que já vimos ser impossível; ou, então, que fôssem absolutamente diferentes, o que seria a oposição total e absoluta da identidade. Neste caso, num, o ser, que nêle há, é totalmente outro que o ser que há no outro. Teríamos, aqui, uma tese dualista, pois haveria uma ruptura no ser e, conseqüentemente, um total e absoluto abismo entre ambos, uma total e absoluta impermeabilidade entre ambos. E como, em tal caso, poder-se-ia falar de participação? Não se poderia dar participação entre têrmos absolutamente outros. O participante não participaria, portanto, de nada do participado e, neste caso, estaria aquela negada.

Conseqüentemente, decorre daí que a participação implica uma semelhança e uma diferença, ou, seja, entre o ser

participante e o participado há algo que os assemelha e algo que os distingue, que os separa. Em suma, êsse é o conceito da analogia. A participação platônica é, portanto, analógica e, neste caso, os participantes se analogam, como analogados, a uma perfeição que procede como analogante.

Necessàriamente:

A concepção platônica da participação indica que esta se realiza pela via da analogia.

Decorre do pensamento platônico que as formas não são físicas, pois se o fôssem, ao serem participadas por outros, só poderiam estar nêles fìsicamente, e, portanto, a participação seria por composição física. Pois, como poderia um ser físico **A** participar do ser físico **B**, a não ser que êste, com aquêle compusessem um ser físico, decorrente de ambos, **AB**?

Se o ser B é participado por A ,e pode ser participado por C e D, não o é fìsicamente, pelas razões já expostas. Só o poderia ser formalmente. Eis, portanto, que se pode compreender, de um modo rigorosamente apodítico, que o pensamento platônico afirma a **participação formal.**

E, neste caso, poder-se-ia dizer que o ser A, C e D participam de B, não, porém, de B como ser físico, mas participam também da forma de B. E êste, por sua vez, também *é participante de uma forma de que os outros, A, C e D* participam. A participação, mais uma vez, só pode ser formal.

Conclusão: **a participação, para Platão, só pode ser a formal.**

Ora, as formas não podem ser físicas e, se não são físicas, o que as distingue, umas das outras, também não pode ser físico.

A única distinção que pode haver entre as formas é formal, e apenas formal.

E se a distinção, que se dá entre as formas, é formal, e não física, entre as formas não há diástemas espaciais, não há distâncias físicas, não há, em suma, nada que as distinga fisicamente.

Entre as formas não há nenhuma distinção física.

E se entre as formas não há a possibilidade de estabelecer qualquer distinção física, elas não têm a menor fisicidade. Conseqüentemente:

As formas são absolutamente formais.

E como decorrência rigorosa, não há topicidade (**um topos**, um lugar), não há extensões, nem intensidades, não há distâncias, tempo, nem espaço, etc.

As formas estão fora do tempo e do espaço, e são eternas enquanto tais.

Estabelecidos êstes pontos, só se poderia conceber a participação platônica como formal. Neste caso, o ser físico participa da forma, mas participa dela formalmente. Como se poderia compreender essa participação?

Já demonstramos que não poderia ser física. Só poderia participar formalmente. E como poderia o ser, que é físico, participar da forma? Só poderia participar por imitação (**mimesis**). Vê-se, pois, perfeitamente, que o pensamento platônico se concilia com o pitagórico. Mas, como se poderia dar essa imitação?

Na imitação, o imitante imita o imitado proporcionadamente à sua natureza. Pois se imitante imitasse o imitado desproporcionadamente, teríamos um facto que ultrapassaria a sua natureza, ou, seja, um facto sobrenatural.

Ora, o ser que imita a perfeição absoluta da forma, não se identifica com ela, já vimos. Portanto, também não se identifica com o imitado ao imitá-lo.

Já se estabeleceu que não há um dualismo principial em Platão, e que não há impermeabilidade entre os entes. Os

entes são e, como tais, em todos, há ser. O ser de que todos participam dá-lhes a positividade suficiente.

Só o nada não poderia imitar o ser. Só o nada não poderia participar do ser, porque o nada é nada.

Conseqüentemente:

Só o ser pode imitar o ser. E o ser, que é isto ou aquilo, pode imitar o ser, que é isto ou aquilo, proporcionadamente à sua natureza de ser isto ou aquilo.

É o ser, portanto, que há em tudo quanto tem positividade, que é a raiz e a razão da participação.

O ser que há em tudo que é, é a razão real e suficiente da *participação*.

A forma é ser e não nada. O ser isto ou aquilo participa da forma, porque ambos são sêres. E só o ser seria a razão suficiente da participação, porque o nada nada pode participar. Sendo o nada a contradição do ser, o que àquele é negado, é conseqüentemente atribuído a êste. O nada não pode participar. Portanto, só o ser pode participar. E é evidente; pois como o que não é poderia participar do que é?

Ora, o ser é a positividade do que é. Ser é a aptidão para existir, para dar-se. O nada não tem aptidão para existir. Neste caso, há entre todos os entes que são, entre tôdas as entidades, que são, um ser que em tôdas se univoca: é a **presença, a positividade.** São os modos de ser que distinguem uns de outros, mas, em ser, todos se univocam.

E essa univocidade é dada pelo Ser Supremo, fonte e origem de todos os entes, que a todos sustenta e dá positividade. Êste ser, que demonstramos em "Filosofia Concreta", é uma decorrência também rigorosa do pensamento platônico. E nós já demonstramos que o dualismo platônico era apenas um equívoco de alguns exegetas, que não compreenderam que a distinção não implica a separação abissal,

e que a harmonia pode perfeitamente conciliar os distintos, como se vê no pensamento criacionista (1).

As formas estão separadas das coisas que delas participam.

É um corolário do que foi demonstrado até agora. As formas estão separadas das coisas, que delas participam. São substâncias separadas das substâncias que as imitam. Mas já mostramos o que entendia Platão por **substâncias** e **separação.** Se as formas não fôssem separadas das coisas a elas analogadas, estariam nas coisas ou em nós. A posição platônica, em face dos universais, é realista. As formas têm uma realidade, mas formal. E a realidade formal não se singulariza nem se universaliza. É um modo de ser formal, que pertence ao poder do ser. As formas são possíveis do ser, poderes do Ser, exemplares formais. A interpretação de Tomás de Aquino é ainda a mais consentânea e justa. E o realismo moderado é o que melhor está adequado ao pensamento de Platão.

E é esta a razão por que um ente, que ora tem uma forma, pode, depois, receber outra, graças a uma causa eficiente que o informa. A nova forma é um possível que está dentro da ordem e da lei que regem as coisas, e é através dessa lei e dessa ordem que se revela a hierarquia das formas. Como êste ponto é de magna importância, e como surge com mais evidência em outros diálogos, a êle volveremos oportunamente, trazendo a contribuição da nossa análise, que se funda nos métodos da filosofia concreta, por nós exposta.

É no tocante à perfeição que as concepções de Aristóteles e de Platão se distinguem. Aristóteles é empirista-racionalista e a esquemática da conceituação física é nêle predominante, levando-o a colocar a perfeição na substância individual.

---

(1) Em «Pitágoras e o Tema do Número», examinamos o **dualismo** platônico e ao que, na verdade, êle se reduz.

Êsse cavalo, aqui e agora, é mais perfeito que a cavalaridade, é mais perfeito que a sua forma. Ademais, há apenas uma existência real para êle, que é a individual, pois as formas não se dão fora das coisas. E é o indivíduo o mais perfeito, porque é mais determinado, já que êle é a última determinação da sua espécie, e é uma existência real.

Para Platão é o contrário. A perfeição é do **logos** de que as coisas participam. Nenhum ser individual realiza plenamente a perfeição específica, pois, nenhum ente, individualmente, é tudo quanto, dentro da sua espécie, pode ser. Esta abrange, portanto, um âmbito muito mais vasto e nela se incluem tôdas as perfeições possíveis das determinações, não actualizadas axiològicamente por Aristóteles. Mas o **logos**, que é o inteligível das coisas (para Platão não se separa do ontológico, pois êste é o **logos** da entidade), é a razão de ser do que é isto ou aquilo. O ser inteligente é aquêle que capta a inteligibilidade do **logos** das coisas, e que pode analisar, extensa e intensamente, o que um ser é.

Mas, a inteligibilidade das coisas não é para êle, portanto, aquela que se cinge aos esquemas noéticos do homem, como pretende o idealismo moderno, mas a que busca ligá-lo ontològicamente aos **logoi** analogantes.

A perfeição maior está aí. E é nessa diferença de pensar que se polariza tôda a filosofia posterior, incluindo ainda as tentativas de conciliação ou até superação do pensamento de um e de outro, como vemos em Tomás de Aquino, em Duns Scot, e, anteriormente, em Avicena.

E há fundamento nessas tentativas, porque, sob o ponto de vista lógico e metafísico, ambas as posições estão ligadas por um mesmo nexo.

É preciso distinguir, na atribuição por participação, quando o atributo faz parte da essência do sujeito, e quando a atribuição é puramente accidental. Na atribuição por participação, verifica-se que o predicado é uma parte do sujeito e não pròpriamente que o sujeito participe do predicado.

A atribuição por essência distingue-se da atribuição por participação por serem idênticos, naquela sujeito e predicado.

Em Deus, o Ser pertence-lhe por essência, enquanto pertence à criatura por participação, pois, no primeiro, identifica-se com êle, enquanto a criatura o recebe.

Na essência humana, a animalidade e a racionalidade não são duas perfeições separadas e estranhas que se unem, formando uma totalidade. Não há uma adição, mas apenas a passagem de um estado potencial para o actual. Na animalidade, já estava confusamente (fundida com ela) a humanidade, e, por isso, se dá a unidade de essência do homem. Êsse pensamento é de Tomás de Aquino. O gênero contém, de maneira confusa, as suas espécies, que são determinações desta. A diferença específica não é algo que está fora do gênero, mas uma determinação que se dá neste.

O pensamento de Tomás de Aquino fundamenta o que há de positivo no evolucionismo, excluindo-se os vícios que o maculam. Veja-se em **De veritate**, qu. 21, a 1, c... **sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis implicite et quase potentialiter continetur in ratione animalis.**" Já está contido implìcitamente e quase potencialmente na razão de animal. E poderíamos ainda citar outras passagens de sua obra, mas esta é suficiente.

O advento do homem é uma explicação (actualização do que já estava **confuse** no animal), efectivada pela providência do Ser Supremo; isto é, já providenciado pela ordem universal, de modo que o advento do homem só se daria depois da efectivação dos graus inferiores da evolução biológica, o que está bem delineado, embora alegòricamente, no livro da Gênesis. O surgimento do homem neste planêta advém depois de já efectivadas a evolução animal, até que aquêle se tornou efectível. Tudo foi **providenciado** para que o homem surgisse, e a sua criação não é algo que se dá

fora da natureza, mas na natureza e através da evolução desta. As causas que o determinariam já haviam sido dadas, faltando apenas o **momento** bio-histórico, que permitiria que êle adviesse **(advento).** A evolução animal atingiu um tal estado que poderia ser **assumida** pela inteligência, pela racionalidade, isto é, o ser animal podia receber a forma racional.

Distinguindo-se a atribuição por essência de a atribuição por participação, sendo na primeira sujeito e predicado idênticos, enquanto, na segunda, o predicado essencial ou accidental é atribuído ao sujeito concreto, e do qual é êle parte, tornando-se mais fácil a compreensão da **forma** platônica e a distinção entre esta, como forma subsistente, e a sua participação pelo sujeito sensível, que não a é, mas dela participa.

Quando dizemos que João é homem, dizemos que tem humanidade, e não que êle é a humanidade. Esta é simples em sua formalidade, e se existisse subjectivamente, como algo presente em sua estructura, contida em seus limites, haveria a humanidade em si mesma.

Neste caso, em João, a humanidade compor-se-ia com algo mais (corpo) para formá-lo. Se ela existisse subjectivamente, ela seria singular, uma dada singularidade. Mas as formas, para Pltão, não são singularidades subjectivamente dadas, limitadas por um sujeito; são formalmente dadas, são poderes de ser, entidades formais (eidéticas) e a sua substancialidade não é a da concepção aristotélica. São substâncias, **ousiai,** no sentido de que são entidades e não meros conceitos, mas seu modo de ser é formal; ou, melhor, do poder do ser. O ser humanidade e êsse poder distinguem-se dos outros poderes. A substância dêsse poder é o próprio ser que pode (o **Possest,** de que falará posteriormente Nicolau de Cusa). É um pensamento dêsse **Possest,** dessa **potensão,** como o chamamos, dessa tensão-que-pode-tudo-quando-pode-ser-ser. Essa "substância" é separada das coisas estas ou aquelas do mundo cronotópico,

não separada do **Possest**, do qual se distingue apenas formalmente, o que foi compreendido e sentido por Duns Scot. Assim, a justiça, a bondade, a verdade são o próprio Ser Supremo, o Bem Supremo, pois sem dúvida é também o Supremo Ser, como mostramos anteriormente, e são dêle inseparáveis, mas separadas das coisas que delas participam (no sentido platônico), ou que as imitam, segundo a sua intencionalidade, relativa à sua natureza (no sentido da **mimesis** pitagórica, rectamente entendida).

Eis por que não há, subjectivamente, a **humanitas**, nem a bondade, nem a justiça, nem nenhum dos arquétipos e dos paradigmas platônicos, pois, do contrário, seriam substâncias singulares. Tais substâncias, no sentido platônico, não são singulares nem universais; são um modo de ser eidético do **Possest**, como tão bem o compreendeu Avicena e, posteriormente, Nicolau de Cusa.

Semânticamente, **dynamis** (potentia) é a faculdade de poder, no sentido do **katá dynamin pasan**, o poder de fazer. Nesse sentido, os arquétipos são os poderes da omnipotência do Ser Supremo, que pode tudo quando pode ser. Outro sentido é o de aptidão de ser, de tornar-se, que é o usado por Aristóteles. Finalmente, temos o sentido absoluto, usado na literatura, como fôrça física, moral, natural, militar, de dominação, etc.

No **De Potentia**, Tomás de Aquino concreciona as duas primeiras acepções, ao falar na potência divina, potência activa, potência passiva, potência de sofrer. A primeira não implica restricção alguma à perfeição divina, pois quem pode mais pode menos, enquanto a segunda a implica.

Reúne, assim, os conceitos de Platão e de Aristóteles, embora êste também distinguisse a potência activa de a passiva, sem contudo actualizar explicitamente tal aspecto como o fêz Platão.

Por isso, poder-se-ia dizer que as formas arquetípicas são modos de ser eidèticamente dinâmicos, desde que se dê

a **dynamis** o conceito platônico, ou, sejam, poderes activo-formais do Ser Supremo.

Retornando às formas platônicas, tantas vêzes incompreendidas, cuja má colocação gerou tantas disputas na Filosofia, impõe-se esclarecer certas passagens, cuja melhor compreensão muito cooperará para uma conceituação mais clara do máximo tema da filosofia de Platão.

Tomás de Aquino, em **De Hebd.** cap. 2, diz: "Se existem formas que não estão unidas à matéria, cada uma delas será simples por não comportar nada de matéria, por conseguinte nenhuma quantidade, que é uma disposição da matéria. Mas, desde que cada forma determina o **esse** (ser), nenhuma delas é o **esse**, mas pertence ao **esse**. Admitamos, por exemplo, de acôrdo com a opinião de Platão, que existe uma forma imaterial que subsiste em si mesma, e que essa forma seja a Idéia (o eidos) e a razão dos homens materiais; admitamos, ademais, uma outra que seja a Idéia e a razão dos cavalos. Será manifesto que a forma imaterial subsistente em si mesma, no momento em que se encontra determinada a tal espécie, não é o ser comum, mas dêle participa. Nada será mudado, então, se admitimos que essas formas imateriais, como o queria Aristóteles, pertençam a um grau de realidade mais elevado que o das razões das realidades sensíveis. Cada uma delas, com efeito, enquanto se distingue da outra, é uma certa forma especial, participante do **esse**. Nenhuma delas, por conseguinte, será absolutamente simples. Será só verdadeiramente simples aquela que não participa do **esse**, **esse** não inerente, mas subsistente."

Para Platão, as formas não são participantes do **esse**, pois se o fôssem seriam singularizadas; elas são poderes do Ser, como já vimos. Seu subsistir não é subjectivo mas formal, como mostramos; do contrário, seriam subjectivamente limitadas, quando, na verdade, são apenas formalmente limitadas. Seria confundir a subsistência **formal**

com a subsistência física, considerá-las como subjectivamente limitadas.

É por essa razão que a participação platônica não é uma participação por composição. A forma não é recebida na coisa; ou, seja, o participado não é recebido pelo participante.

Seria um êrro pensar que, para Platão, o surgimento dos sêres se desse pela recepção da forma pela matéria. No próprio mito do demiurgo (que simboliza a causa eficiente), a matéria é modelada **à semelhança** das formas eternas. A matéria tem a aptidão para ser informada à semelhança das formas eternas. Mas a matéria, se é outro que o ser activo, não é um não-ser absoluto, o que seria absurdo, mas apenas a díada indefinida do Grande e do Pequeno, da máxima e da mínima determinabilidade. E como tal é ser, pois se não o fôsse, um abismo a separaria do ser e tornaria impossível a sua modelação. Interpretar de outro modo Platão, como se tem feito, é instaurar o absurdo em sua doutrina, bem como não compreendê-la em tôda a sua extensão. Jamais a participação é a de composição. Há expresso, no pensamento platônico, como mostraremos ao comentar os seus diálogos, a anterioridade de uma unidade, que precede a tôda multiplicidade. O Ser Supremo antecede ao Um-múltiplo e antecede êste ao **um-e-múltiplo.** Tomás de Aquino o afirmava também em **De pot.**, qu. 3, a. 5, quando diz: "Ora, o ser encontra-se comumente em tôdas as coisas, diferentes, contudo, umas das outras no que elas são. É mister, pois, necessàriamente, que o **esse** lhes seja atribuído, não por si mesmas, mas por uma causa diferente e única. Tal parece ser, ademais, o argumento de Platão, que postulava a existência de uma unidade anterior a tôda multiplicidade, não sòmente no número, mas ainda na realidade."

Cada coisa, que é isto ou aquilo, não é o ser, mas o ser isto ou aquilo. O sujeito não é o predicado, mas o tem. O homem não é a humanidade, mas a tem. Os entes se comunizam no ser; êste é o elemento comum. O elemento diferencial é dado pela essência.

Dizia Tomás de Aquino em **Summa contra Gentiles II** cap. 52: "Se o **esse**, enquanto tal, fôsse comum (a todos os sêres) à maneira de um gênero, o **esse** separado e subsistente seria necessàriamente único. Mas, se ao contrário, não está dividido à maneira de um gênero pelas diferenças, mas sòmente porque é o **esse** disto ou daquilo, é mais manifesto, ainda que o **esse**, subsistente por si, é necessàriamente único. Deus, sendo o **esse** subsistente, nada fora dêle é o seu ser." Há um só princípio do ser que está acima de todos os entes. Êsse ser é o fundamento necessário de todo sistema da participação. Não é êle componente dos sêres, como o afirma a participação por composição. O **esse** é puro de tôda e qualquer qüididade, como o gênero é puro de tôda diferença específica.

Positiva-se, dêsse modo, que a doutrina platônica da participação, rectamente compreendida, afirma os seguintes postulados:

1) que a participação platônica, entendida por Tomás de Aquino, é mais justa que as realizadas por outros filósofos que àquela se opõem;

2) que, para Platão, a participação não é por composição, mas por atribuição formal;

3) que entre a **metexis** platônica e a **mimesis** pitagórica há perfeita unidade;

4) que as formas platônicas têm uma subsistência formal dinâmica, no sentido de poder, na ordem do Ser, que é o Bem;

5) que as idéias de deficiência surgem dos graus intensistamente menores das participações e, portanto, não há formas negativas;

6) que nenhum ser finito pode ter uma perfeição absoluta, porque o imitante, por melhor que imite, jamais alcança a plenitude do imitado;

7) que todo ser participante é um ser composto, e, portanto, tem um número;

8) que as perfeições (já que tôdas as perfeições são positivas) estão em grau intensistamente máximo no Ser Supremo;

9) que o participante participa do participado proporcionadamente à sua natureza;

10) que a perfeição participada pelo participante não constitui, subjectivamente, o seu ser, mas sim a sua posse, que é gradativa. Dêste modo, nenhum ser é a perfeição absoluta de uma forma, senão o Ser Supremo, que é a perfeição absoluta de ser;

11) que as formas não são subjectivamente singulares nem universais;

12) que as formas não têm uma localização, e os esquemas eidético-noéticos do homem são ainda um meio de participar a nossa inteligência das formas puras;

13) que o esquema **in re**, nas coisas, a forma das coisas, é uma lei de proporcionalidade intrínseca delas, um **logos** da coisa, que imita o **logos** da forma pura;

14) que a Díada ilimitada permite a máxima determinação segundo a sua natureza (o Grande) e a mínima (o Pequeno);

15) que a mente humana não extrai a forma das coisas, mas apenas, pela abstracção, constrói a forma que é noèticamente capaz de realizar, à semelhança da forma arquetípica.

Como conclusão: a conciliação que realiza Tomás de Aquino entre a teoria platônica das formas e a hilemórfica de Aristóteles é um ponto alto da filosofia, e está perfeitamente justificada pelas análises que fizemos. E se essa conciliação não é ainda bastante para alcançar tôdas as positividades que alinhamos anteriormente, não se pode deixar de reconhecer que é através de Tomás de Aquino e, posteriormente, de Duns Scot, que se abre o caminho que permite a melhor compreensão da teoria platônica.

O RACIOCINAR DECADIALÉCTICO

Em "Lógica e Dialéctica", após o exame geral da primeira disciplina, e de esboçar um histórico da dialéctica, apresentamos, fundamentadamente, o nosso método de raciocinar decadialéctico, que é, por sua vez, uma importante providência para desenvolver o exame mais concreto de qualquer tema de estudo, sobretudo no campo da Filosofia Prática.

Demos, ainda, nessa obra, vários exemplos sucintos do emprêgo dêsse raciocinar, e não nos foi nem nos é possível usá-los mais longamente na exposição, pois necessitaríamos de muito espaço para mostrar quanto permite êle invadir sectores inesperados do conhecimento. Para facilitar a compreensão mais nítida da parte final e do emprêgo da dialéctica concreta, como síntese do que estudamos até aqui, repetimos, por ser mais curial, o que escrevemos sôbre o raciocinar decadialéctico, para, depois, na parte final dêste livro, resumir, tanto quanto possível, as principais providências que devem ser tomadas para realizar-se com proficiência um exame dialéctico-concreto.

* * *

Podemos também classificar as diversas lógicas e dialécticas pela sua **valência**. Já vimos, na Lógica, como certos lógicos (ou fenomenólogos, por exemplo) reduzem o juízo a um juízo de valor.

Quando dizemos "êste livro é vermelho", é possível substituir êsse enunciado por êste: "vale para êste livro o ser

vermelho". E dentro da Lógica Formal, só é admissível dizer dêste livro que êle é vermelho ou que êle não é vermelho. Isto é, vale para êste livro o ser vermelho, ou vale o não ser vermelho. Então, conclui-se que, pela Lógica Formal, há uma **bivalência,** isto é, duas valências a serem atribuídas ao livro. Aceita uma, a outra está fatalmente repelida.

Por isto se diz que a Lógica Formal é uma lógica bivalente. Cabe-nos, baseado na valência, classificar as diversas lógicas e dialécticas? Sim, elas são passíveis de classificação pela valência, sem se esgotarem tôdas as possibilidades de classificação, porque admitem também muitas outras por outros aspectos. Oferecemos uma classificação sintética das diversas lógicas:

1) **Lógica monovalente,** ou, seja, a que aceita apenas **uma** valência. Pode ser enunciada assim: "Para isto, só vale isto." Temos como exemplo a lógica da ciência clássica, pré-relativista. É a Lógica do SIM.

2) **Lógicas bivalentes,** as que aceitam mais de uma valência, mas excludentes.

a) A **Lógica formal.** Para esta pode ser enunciada assim: "Isto vale para tal coisa ou não vale." É a Lógica do Sim ou do Não, ou isto ou aquilo.

b) Uma **lógica relativista,** como aspecto da Lógica Formal, poderia estabelecer a bivalência, fundando a valência na **convicção** e não na **certeza,** e poderia ser enunciada assim: "Para tal coisa, temos a convicção de que **só vale** isto, ou não vale." É a lógica do **talvez sim, talvez não.** É uma lógica **relativista bivalente,** cujo enunciado seria: "Isto só vale para isto, em tal situação; em outra situação, talvez não." É uma lógica que afirma condicionalmente, e aceita a possibilidade da negação.

3) **Lógicas polivalentes.** As lógicas polivalentes não se fundam no princípio de não-contradição da Lógica Formal, e aceitam o terceiro excluído, excluído o quarto, ou aceitam o quarto, excluído o quinto, e assim por diante.

Assim, a dialéctica marxista e a hegeliana são lógicas polivalentes, mas poderiam ser classificadas melhor como **trivalentes,** porque aceitam a tríada: tese-antítese-síntese. Podem ser enunciadas assim: "Para tal coisa vale isto, mas vale também a sua negação", e, posteriormente, "a negação da sua negação." Temos, assim, a tese, a antítese e a síntese. São três valências afirmadas;

a) lógica polivalente com hierarquia de valência. Pode ser enunciada assim: "Para tal coisa isto **vale mais** que isto ou aquilo;

b) lógica **polivalente semelhante à anterior,** mas sem hierarquia de valência. Pode ser enunciada assim: "Para tal coisa vale isto, mas também aquilo, e aquil'outro, etc.;

c) lógica polivalente, dialéctica antinômica. Pode ser enunciada assim: "Para tal coisa **vale** isto, mas também suas oposições sucessivas, actuais e potenciais," "Sim e não, e não apenas **sim,** nem apenas **não.**"

Vimos, assim, que o raciocínio dialéctico é **predominantemente** polivalente, enquanto o raciocínio lógico formal é um raciocínio monovalente (na ciência-relativista) ou bivalente, na Lógica Formal clássica (1).

Na vida quotidiana, essas lógicas não são puras. São elas penetradas por um elemento poderoso que as amolda, que as modifica. É um elemento dialéctico também, que é inevitável no raciocínio, e que se examinarmos a história da inteligência humana, vemo-lo presente sempre, influindo sempre: é a contribuição das **lógicas afectivas.**

Pela lógica afectiva, há valorações de valência. Há valências que recebem o influxo da **convicção da evidência,** e

---

(1) A dialéctica ontológica, que expomos em «Filosofia Concreta», é monovalente, porque se reduz a juízos apodíticos; ou, sejam, necessàriamente válidos.

são consideradas evidências, quando, na realidade, são apenas convicções. Tal facto lógico é històricamente poderoso.

Há princípios que são julgados axiomáticos em certa época, os quais **ninguém se atreve a pôr em dúvida**, e se alguém o faz, as suas opiniões não encontram ressonância.

As afeições, sob a acção dos interêsses criados, constroem uma valoração da valência, além de valorações de valôres, emprestando evidência às convicções. As lógicas afectivas são **individuais** (quando se trata das singularidades humanas); **particulares** (quando se trata dos grupos, classe, estamentos, etc.); e **gerais** (quando representam uma era, uma cultura).

As lógicas afectivas **funcionam** sempre com as outras, por mais que não o queiram aceitar os lógicos, os cientistas e os filósofos.

Essas lógicas afectivas exigem um estudo que ultrapassa os limites dêste livro, mas deixamos aqui consignado o que será tema de futuros trabalhos.

Os gênios, em cada época, sentem o carácter afectivo das chamadas evidências dos axiomas aceitos. Denunciam-nos. Não são naturalmente ouvidos, porque suas afirmativas vêm colocar-se contra as afeições, e as convicções nelas fundadas. Passado certo tempo, transforma-se a base afectiva, que é sempre mutável, e as convicções perdem sua fôrça e, ao perderem-na, verifica-se que as **evidências** não são tão evidentes como se julgava. Surge, então, o campo para a ressonância do que havia sido antes afirmado. Só aí as opiniões do gênio são entendidas, e é êle considerado tal, e a homenagem é revertida ao passado. Nenhum gênio venceu contra as convicções dominantes. A sua vitória é sempre o produto da derrota das convicções.

O gênio, assim, não vence por si, mas apenas **sobra** ou sobrevive da derrota total. Êsse o aspecto trágico da genialidade. Por isso, não se pode acusar as multidões de não compreenderem os gênios. Êles têm que ser incompreendidos.

Dizia Nietzsche que o valor de uma época se mediria pela capacidade das multidões em reconhecer seus grandes homens verdadeiros. Uma humanidade, que soubesse analizar dialècticamente, usando das lógicas monovalentes, bivalentes e polivalentes, para examinar também as lógicas afectivas, pode ser um ideal apenas, não uma realidade.

Sem que nisso haja qualquer sombra de pessimismo, somos por julgar que tal facto não se dará. Só uma humanidade de gênios poderia entender sempre os seus gênios.

* * *

Estabelecida essa base introdutória da significação da valência na Lógica e na Dialéctica, não é difícil compreendermos que não existe apenas um método dialéctico, mas muitos. Indica tal possibilidade a fraqueza da Dialéctica? Em parte sim, e em parte não. A Dialéctica, como a entendemos hoje, é uma disciplina nova, ainda em fase de formação, ainda adolescente, e, por isso, sujeita a muitas experiências e erros. Em suma, ela tende a concrecionar tôda a Lógica.

* * *

A Dialéctica (que **em geral** é uma lógica polivalente) não vem para criar a confusão e a desordem do pensamento. Estamos numa época de revisão de valôres, numa época de grandes e novas experiências, em que princípios julgados evidentes (que não passavam apenas de convicções de uma evidência) vêem-se ameaçados em sua posição suprema e aparentemente imutável. A Dialéctica vem enriquecer a Lógica.

É natural que muitas tentativas sejam feitas, muitos novos erros sejam acrescentados aos velhos erros, mas o trabalho ingente e cuidadoso dos filósofos permitirá que se separe o joio do trigo.

O que nos apavora em geral é não têrmos uma base sólida, um ponto de apoio, capaz de, nêle, sentirmo-nos, seguros no exame e na escolha. O formalismo clássico tinha êsse ponto arquimédico nos princípios da razão.

A Dialéctica, ao analisá-los, segue o mesmo caminho da ciência relativista da actualidade, que substituiu o ponto fixo de apoio, que era o espaço e o tempo absolutos, por um espaço e tempo relativos.

A Dialéctica faz o mesmo, substitui o ponto arquimédico de apoio por um ponto relativista também. O relativismo, em seu sentido geral, é sempre uma posição transeunte na história do pensamento humano.

Sobrevém nas épocas de crise, quando os valôres mais altos estão ameaçados de ser transmutados e destronados.

* * *

O raciocínio decadialéctico estructura-se no que há de firme na lógica clássica, sem abandonar o que há de útil na Dialéctica, mas evita cair no terreno movediço, por infértil, da inconsistência.

REGRAS PRÁTICAS

Convém sempre lembrar:

a) **A lei da alternância** — Exemplos das vibrações — Acção e reacção — positivos e opositivos.

b) Tôda afirmação exclui: e o excluído, se concrecionado com o afirmado, deve ser lembrado.

c) Tudo que existe cronotòpicamente se dá no tempo, portanto se altera (lei da alteridade).

d) Tudo que é, tem, em si, razões dialécticas de ser e de não-ser. Exs.: impulsos benevolentes e malevolentes; impulsos de morte e de vida — Centrífugo e centrípeto — Intensidade e extensidade.

e) Tudo o que é finito, para ser, exige o que se lhe opõe para atingir o ser.

f) Tudo o que é em acto, é indeterminado enquanto em potência, e esta, actualizada, revela novas possibilidades.

g) Ter sempre patente as polarizações dos valôres e dos epítetos.

* * *

A decadialéctica (**deka** em grego quer dizer dez) é a dialéctica dos 10 campos de raciocínio. Êsses dez campos combinam-se entre si, e tornam o raciocínio dialéctico complexo, heterogêneo, como a heterogeneidade da própria existência. É ela apta, como dissemos, para as análises dos temas da Filosofia Prática, assim como a Lógica Formal o é para os temas da Filosofia Especulativa.

Vamos estabelecê-los sintèticamente, e, depois, procuraremos aplicá-los, em exemplos que os utilizem.

1) Campo do sujeito e do objecto (1).

Êsse é o primeiro grande campo dialéctico, que podemos salientar, fundamental para o homem e para tôda filosofia. Mas estaríamos apenas num terreno estreito se nos colocássemos numa subjectividade e numa objectividade apenas correlacionada com o homem, isto é, que se circunscrevesse ao dualismo, por muitos chamado antagônico, entre o Eu e o não-Eu. Não é êsse o dualismo que queremos sobretudo frisar aqui. É o dualismo entre a **subjectividade** e a **objec-**

(1) Antes de desenvolvermos êste ponto, devemos ter presente que o têrmo **campo** é usado aqui em analogia ao têrmo usado na Física.

tividade, e êsses têrmos têm um sentido muito mais amplo, como veremos a seguir.

Quando dizemos: "Temos nas mãos um livro", é fácil analisar que o sujeito é **nós** e o objecto **um livro.** Mas dizemos: "êste livro é vermelho", e ao analisar êste juízo, os gramáticos dirão que **êsse livro** é o sujeito. O livro, que era objecto na primeira proposição, é sujeito na segunda.

Não se julgue que os gramáticos, ao fazerem tal análise, estejam tão afastados da realidade como pensam alguns filósofos. Desta forma, admitamos que um de nós maneja o livro, e põe-se a raciocinar: "Vejo êste livro, tenho-o nas mãos. É um livro vermelho, e trata de filosofia." Na primeira proposição é actualizado o **eu** que fala do livro; na segunda, a actualização é do livro, e quem fala já permanece virtualizado.

Na primeira, a atenção de quem fala está tôda voltada para si mesmo, para as suas acções **ver** e **ter.** Na segunda, a atenção é desviada de si mesmo para convergir sôbre o livro, do qual examina um dos seus aspectos. Passa o livro a ocupar o ponto central e o resto a girar à sua volta, a cercá-lo. Se continua dizendo: "é um livro profundamente escrito, trata de temas importantes", prossegue tôda actualização voltada para o livro. Mas se diz: "por isso devo tê-lo, porque poderei aprender nêle muita coisa que me interessa", há uma deslocação da atenção do livro à pessoa que fala, que passa a ser o sujeito. A língua popular, como a linguagem clássica, traduz perfeitamente êsse mecanismo, essa constante passagem do sujeito para o objecto, e vice-versa. Dessa forma, podemos concluir que tudo é **sujeito quando actualizado pelo pensamento, porque recebe o jecto, e objecto (que se jecta contra,** ob), **o que é parcialmente virtualizado.** Entram aqui os conceitos de actualidade e virtualidade, que formam o segundo campo dialéctico que com o campo do **sujeito-objecto** se interpenetram.

Há, assim, uma dialéctica do subjectivo e do objectivo considerados como Eu e não-Eu, cuja reciprocidade já estudamos, e em face da actualização, uma objectividade e uma subjectividade variantes: o facto de ser ora sujeito, ora objecto. Assim, tudo quanto é sujeito pode ser objecto, e vice-versa, ante as actualizações e virtualizações do nosso espírito.

2) **Campo da actualidade e da virtualidade.**

Já examinamos por diversas vêzes a doutrina aristotélica de acto e potência, e as diversas opiniões formadas sôbre a actualidade e a virtualidade.

Êsse campo é o mais vasto, e penetra em todos os outros que iremos examinar. Tudo quanto existe finitamente em acto não existe ainda plenamente, porque algo está em potência, há ainda o que pode realizar-se, actualizar-se. Mas o que está em potência deve ser especificado: a) como potência, e, neste caso, aproveitamos o conceito da Física, para a qual o que é em potência, não é apenas **nada.** Aqui se deve distinguir **potência** de **possível.** Desta forma, a oposição entre potência e acto, não é a mesma que a de possível e real.

A potência é (ser-em-potência), e o possível é o que formalmente não o contradiz. A potência é o ser enquanto não alcançou sua totalidade (perfeição), enquanto não recebeu tôdas as determinações ou formas que lhe são proporcionais.

A potência é o poder de chegar a ser os contrários, e até as contradições. Na potência, as determinações contrárias se confundem, porque um ser qualquer é, em potência, tudo quanto pode vir-a-ser, e, em acto, tudo quanto é. No acto, as contradições se distinguem e se excluem. A semente da árvore não é apenas o que ela é em acto (semente), mas o que ela é em potência (árvore, semente, etc.)

Desta forma, o que é em potência tem suas possibilidades que, para sermos mais rigorosos, deveríamos chamar probabilidades, no sentido do que é admissível, mas também o que "satisfaz às condições gerais da experiência", o que não se opõe a nenhum facto ou a nenhuma lei empìricamente

estabelecida. Assim todos os fenômenos têm suas possibilidades. Mas se examinarmos bem, elas podem ter um fundamento maior ou menor de realidade.

É possível, por exemplo, que a Lua se choque com a Terra. É possível que hoje chova e que amanhã faça bom tempo. A primeira possibilidade é menos **real** que a segunda. **Assim, o que é em potência, pode ter possibilidades reais, com escalaridade, e possibilidades não reais,** quando subjectivamente (do **homem**) consideradas.

A realidade de uma possibilidade se apreende pelo grau de **potencialidade.** Assim "qualquer jovem pode tornar-se um pianista", tem possibilidade para tal. Contudo, Mozart, quando criança, tinha mais que a **potência,** tinha a **virtualidade** para tornar-se um pianista. Desta forma, a potência conhece um campo dialéctico, que é formado pelas suas possibilidades, e então temos:

3) **Campo das possibilidades reais** (virtualidades) **e das possibilidades não-reais.**

Essas possibilidades são em número indeterminado (**n** possibilidades). Ao examinarmos as possibilidades, devemos ver o **grau** de realidade que têm, para que possamos classificá-las em **reais** ou **não-reais.** E êsse grau de realidade nos é dado pelo conhecimento, que **podemos** ter de sua potência. (Dissemos: **podemos** ter, e eis, aqui, que o campo dialéctico da potência penetra no campo do conhecimento, ao qual em breve chegaremos).

4) **Campo dialéctico da actualidade e a antinomia entre intensidade e extensidade** [1].

O que é em acto tem intensidade e extensidade, as quais podem ser reais ou abstractas. Se o que é um acto é um **corpo,** a antinomia entre intensidade e extensidade é contemporânea e irreductível, além de necessária. Se o que está em acto é uma abstracção, como uma idéia, temos, então, uma intensidade e uma extensidade também contemporâneas e complementares, em abstracto, pois como já vimos, um pensamento exige ser pensado e, portanto, o acto de pensar.

(1) Em «Filosofia e Cosmovisão» estudamos, com pormenores, as distinções entre intensidade e extensidade.

A compreensão do conceito é analògicamente intensiva, e a extensão do mesmo, extensiva.

Fora disso, o pensamento é apenas possibilidade. Já examinamos bem a intensidade e a extensidade no cronotópico. Vimos quanto tem de heterogênea a primeira e de homogênea a segunda. Por ser heterogênea, a intensidade tem suas oposições inerentes, imanentes, que variam segundo as alterações do que a contém, pois as alterações, por serem qualitativas, são intensistas. Então temos aqui o

5) **Campo das oposições da intensidade e da extensidade nas actualizações.**

Já vimos as primeiras, as que se referem à intensidade. As segundas estão nas oposições das diversas actualizações, que são sucessivas, como as moções, mutações e o movimento, nos corpos (1).

Essas actualizações são ainda de número indeterminado e quando qualitativas (intensidade) ou quando quantitativas (extensidade) têm acções recíprocas que já estudamos, quando tratamos das passagens da quantidade para qualidade e vice-versa, da reciprocidade, etc.

6) **Campo das oposições do sujeito: Razão e Intuição.**

Não vamos repetir o que já estudamos nas oposições entre Razão e Intuição, como importantes funções do espírito humano e a reciprocidade exercida entre ambas (2).

(1) **Moção** é tôda e qualquer transição em sentido aristotélico. Se na substância, é **mutação** (geração ou corrupção); se no accidental, é **alteração,** ou **aumento** ou **diminuição;** se moral, é **modificação,** como o movimento, que é tópico, o qual é modal accidental.

(2) As distinções entre a Razão e a Intuição foram examinadas em «Filosofia e Cosmovisão».

7) **Campo das oposições da Razão: Conhecimento e desconhecimento.**

Já vimos que a razão nos dá o conhecimento do geral; enquanto a intuição, o conhecimento do singular. Mas, em todo conhecimento há selecção conhecer é também desconhecer (consciência e inconsciência), porque, quando conhecemos alguns aspectos, **desconhecemos** outros.

O conhecimento racional pode ser um conhecimento **a priori** ou **a posteriori**, mas há sempre uma reciprocidade, porque não há conhecimento apriorístico sem aposterioridade e vice-versa, o que também já estudamos pormenorizadamente.

No conhecimento, põem-se ainda as oposições entre o objecto e o sujeito; o que indica que êsse campo dialéctico penetra no do conhecimento racional. Há, ainda, virtualização do singular para actualização do geral. Ao conhecer racionalmente êste livro, inibo o que há de singular no livro, de ser êste livro, de ser uma singularidade, para conhecer como **livro**, um conhecimento conceitual, geral.

Daí os dualismos da razão como concreto-abstracto, relação de objectividade e subjectividade, e, conseqüentemente, as suas antinomias no sentido kantiano, como as de tempo-espaço, finito-infinito, etc. Deve considerar-se também o **conhecimento categorial** e o **conceitual.** O primeiro é uma classificação do conhecido pelas categorias, e é um conhecimento que desconhece os aspectos mais específicos, como sejam os conceituais. No conhecimento conceitual, o conhecido é **apenas** classificado dentro de **conceitos.** Neste campo, as análises aristotélicas das categorias são de capital valor.

Considerem-se, ainda, os **juízos de valor,** quando afirmam valôres e não apenas factos, como no caso dos fenomenólogos que estudamos (pois aí há **valência** e não **pròpriamente valor**), e os **juízos de existência.**

Nos primeiros, penetram influências valorativas e éticas, enquanto nos segundos há apenas a afirmação dos factos como êles se dão, despojados de qualquer **apreciação, valoração.**

Ao examinar-se dialècticamente um raciocínio, uma opinião, deve-se procurar nêles a oposição entre os juízos de valor e os de existência, que os constituem. Essa busca nos revela aspectos muito importantes e enriquece a dialéctica dêste campo, pois nos mostra como a razão **conhece,** e como ela **desconhece.**

São êsses **sub-campos corolários** importantes dêste 7.º campo.

Tôdas essas oposições geram o

8) **Campo das oposições da razão: actualizações e virtualizações racionais. (Actualizações e virtualizações intuicionais).**

A razão actualiza ou virtualiza, como já vimos, ora do singular, ora do geral, porque a razão racionaliza o trabalho da intuição.

Induz do singular, intuitivo, o geral (inducção) ou do geral o singular (deducção). A razão não dispensa a intuição: ambas são contêmporâneas. Só abstractamente são separadas. Quanto às actualizações e virtualizações, dispensamo-nos de falar delas, porque já as estudamos diversas vêzes.

Também no proceder da intuição há ora actualizações, ora virtualizações. O que é actualizado não exclui o que é virtualizado, porque, ao que é actualizado, é dada atenção, **e o que é virtualizado permanece em estado de potência.** Essa oposição do processo intuitivo é análogo ao da razão.

9) **Campo das oposições da Intuição: conhecimento e desconhecimento.**

Já estudamos os conceitos da razão e da intuição e a conceituação oposta. A intuição, como conhecimento do

singular, portanto do diferente, do heterogêneo, é um conhecimento e também um desconhecimento. Não conhecemos todo o conteúdo de uma singularidade. Mas, nessa selecção, entram outros campos. E o mesmo que aplicamos à razão, aplica-se à intuição. Se conhecemos êste livro como um exemplar (como singularidade), e apreendemos sua côr vermelha, as manchas que lhe são próprias, únicas, exclusivas, o papel, êste, que o compõe, em tudo isso não conhecemos tudo, mas desconhecemos também, porque conhecer algo é desconhecer também algo, como ter atenção para algo é desatender tudo o mais.

10) **Campo do variante e do invariante.**

É uma antinomia observável em todos os factos: **o que dêles se repete e o que nêles se apresenta como novo.**

Não há facto absolutamente diferente, que não repita algo de algo; o formal pelo menos. Mas, certos factos apresentam uma certa **constância** na repetição de aspectos, como os factos sociológicos, econômicos, para exemplificar entre muitos, que revelam uma **invariância** de notas, coordenadas com outros, covariantes. Neste caso, por exemplo, o cálculo dos tensores de Einstein é uma manifestação, na *Matemática, dessa dialéctica câmpica. Por exemplo:* a gravitação, como estado, é uma **invariante.** Todos os corpos estão sujeitos a ela. Mas o acto de gravitação é **covariante**, variante, portanto, seguido das coordenadas que o acompanham. Temos, por muitas vêzes, examinado bem o sentido da **variante** e da **invariante,** e não cremos que possam surgir dificuldades para entender quão importante é procurar, em todos os factos, a invariante e a variante com suas coordenadas, isto é, **a covariante**, cuja apreensão permite uma visão dialéctica câmpica mais ampla.

Êste campo se interpreta com os campos do sujeito e os do objecto.

Vimos, assim, a grande polaridade de todo o processo dialéctico, que se realiza em 10 campos, que se compenetram, interactuam, numa reciprocidade constante, e geram muitíssimos outros, que dêles participam. Não se julgue daí que, **para têrmos um raciocínio qualquer, tenhamos que trabalhar sempre com êsses dez campos.** Podemos raciocinar, formalìsticamente, apenas considerando as actualidades (como na prática o fazemos), como podemos raciocinar com dois, três e mais campos. Mas um raciocínio, para realizar as nossas maiores possibilidades, a nosso ver, deve incluir dez campos.

Em tudo isso, vimos uma polarização de todos os processos, polarização que se manifesta **sempre** em todos os planos do conhecimento, e que, por sua vez, surge nas valorações, que transparecem na Física entre electricidade positiva e negativa, entre concreto e abstracto, entre deducção e inducção, polarizações que ressaltam, na Química, entre análise e síntese, entre atração e repulsão, entre negativo e positivo, poderíamos, ainda citar centenas de exemplos.

Não vemos nunca é a síntese no sentido de um terceiro têrmo, salvo como composição (**syn** e **thesis**), sentido *genuíno do têrmo, mas apenas uma concreção ao abarcar* o dualismo antinômico fundamental de tôda existência finita, numa posição que se coloca acima dos extremos abstractos.

* * *

Metodològicamente: um facto ou tema, considerado como um todo, pode ser colocado em 5 planos:

1) como **unidade** — isto é, estudado em si, em seu processo interior, e descriptivamente;

2) como **totalidade** — formando parte de um todo, do qual é elemento;

3) como **série** — isto é, como fazendo parte de uma totalidade, que se **seria**, com outras totalidades, na formação de uma nova estructura, ou esquema;

4) como **sistema** — isto é, como parte de uma totalidade e de uma estructura, que pertence a uma conjuntura de estructuras seriais, fechadas num esquema tensional;

5) como **universo** — isto é, considerado sob todos os aspectos anteriores, mas fazendo parte de um sistema que, junto com outros, pertence a um universo tensional, ou meramente esquemático abstracto-noético.

Podemos exemplificar com a célula neuro-muscular, que enquanto tal, é unidade; como totalidade, faz parte de um tecido nervoso; como série, temo-la na inervação de um órgão; como sistema, no sistema nervoso; como universo, no indivíduo vivo. Na sociedade, o indivíduo pode ser visto como unidade, como totalidade na família, como série no grupo social a que pertence, como sistema no ciclo cultural que o inclui, e como universo, na humanidade.

Também se pode partir dos universos como unidades e buscar suas totalidades, séries, etc., pois uma constelação tensional pode formar parte de muitas outras, para constituir uma esfera existencial, como por exemplo o da Físico-Química, o da Biologia, o da Psicologia, o da Sociologia, etc.

Em cada um dêsses planos, devemos procurar os dez campos dialécticos e entrecruzar uma análise completa, admitindo as interactuações, a reciprocidade de planos, e a influência que possam exercer umas sôbre as outras, na gestação de atitudes, como, também das perspectivas humanas, que variam segundo os planos a que pertença o indivíduo, o que forma o objecto, sob certos aspectos, da sociologia do conhecimento e do estudo das ideologias.

Assim como podemos decadialectizar um tema, segundo os campos, também podemos pentadialectizá-lo segundo os planos.

Poderão muitos alegar que êsse método exige muito tempo e muito cuidado por implicar a presença de tantas heterogeneidades. Mas, olhemos para as ciências naturais e observemos como são heterogêneos e complexos os métodos de verificação. Fazer filosofia sem esfôrço pode ser um desejo de muitos, que pensam alcançar ao mais profundo, sem a onerosidade do trabalho intelectual. Observe-se a obra de homens como Aristóteles, Tomás de Aquino, Duns Scot, Kant, Hegel, e ver-se-á quanto esfôrço, quanto trabalho, porque o gênio é, sem dúvida, "uma longa paciência" e ademais um grande e incansável trabalho, não bastando apenas talento. É o que verificamos em todos os sectores: Pasteur, Newton, Osvaldo Cruz, Edison, Siemens, Mauá, etc., eram incansáveis trabalhadores (1).

(1) O método decadialéctico e o pentadialéctico são mais aplicáveis ao campo da Filosofia Prática, enquanto a **dialéctica concreta** o é para o da Filosofia Teórica ou especulativa, como já o salientamos.

NOVOS EXEMPLOS DO RACIOCINAR DIALÉCTICO-CONCRETO

A dialéctica concreta, por nós apresentada para realizar o exame e a análise filosóficas, consiste pròpriamente em estabelecer, com o máximo rigor, em primeiro lugar, a terminologia e a conceituação filosóficas, que devem fundar-se na apoditicidade dos juízos ontológicos necessários.

Após a precisão de alguns têrmos, podem ser estabelecidas as providências dialécticas, que se fundam na axiomática exposta em "Filosofia Concreta", pois é fundado na apoditicidade daquelas teses que será possível palmilhar com segurança a Filosofia.

Esta, de uma vez por tôdas, tem de afastar-se do campo da **doxa**, das opiniões, das meras asserções fundadas em convicções, do pensamento subjectivo, vário e heterogêneo, de sabor mais estético. A autoridade, na Filosofia, é a demonstração. E seguindo a linha pitagórica: não há filosofia onde não há a demonstração. O resto são ensaios de filosofar e não filosofar. O que não se pode demonstrar não se pode afirmar, senão hipotèticamente. As convicções pertencem ao campo da crença, como a revelação ao campo da religião. Aí elas são autoridades. Na Filosofia, não. Nesta, como na Ciência, a demonstração é fundamental. E as hipóteses são aceitáveis na proporção em que não contrariam o que já está demonstrado, mas, acrescentemos, o que já está demonstrado com apoditicidade ontológica.

Para que possamos saber aplicar a **dialéctica ontológica** (que chamamos de **dialéctica concreta**), aproveitando as

providências oferecidas em nossos trabalhos sôbre dialéctica, impõe-se que se parta do início, que é a formação de uma terminologia rigorosamente filosófica e apodìticamente bem fundada, com conteúdo ontológico. É mister alcançar-se ao conteúdo, **que é o único que pode ter o conceito ontològicamente considerado,** não històricamente, pois pode um conceito sofrer modificações de acepção no decorrer do tempo e através dos indivíduos. Essas acepções não interessam fundamentalmente à **dialéctica concreta,** pois só se poderá operar com segurança, quando os conceitos fôrem fundados em conteúdos ontológicos. Temos que alcançar a fórmula: **S só pode ser P.** O definido deve sobrevir à definição. Esta, alcançada ontològicamente, com o rigor apodítico, passa a ser o conteúdo do conceito e não pode ser êle usado com outra acepção, no processo analítico dialéctico-*-concreto, sob pena de afastarmo-nos do caminho concreto* que buscamos para encontrar os pontos arquimédicos para o filosofar.

* * *

Procedamos, pois, no emprêgo de nosso método analítico, e façamos as justificações que se tornam necessárias.

Ante a **presença** e a **ausência**, notamos que a presença e a ausência são tais de alguma coisa. Uma **presença,** que não é de alguma coisa, não é **presença;** uma **ausência,** que não é de algo, não é **ausência.**

A presença implica necessàriamente algo que é (ser), porque presença de nada é nada.

Do que se diz presença **é.**

O conceito de presença é afirmativo; indica algo afirmativo, porque o que é presente **afirma-se sim** e não **não.**

A presença afirmativa é ser. A afirmação da ausência é afirmar nada.

Mas afirmar é afirmar alguma coisa, pois uma afirmação, que não afirma alguma coisa, recusa qualquer coisa em sua afirmação. Afirmar a recusa de alguma coisa é negar. Negação é, pois, a recusa da afirmação de algo.

E é necessàriamente assim, porque, do contrário, a negação seria, em si, alguma coisa. Ora, o que se pretende dizer quando se nega? Ausência é a resposta. A negação afirma, então, a recusa da presença de algo. Em si, a negação não é, por ser negativa, nada. A negação é, portanto, a acção de afirmar a recusa da presença de alguma coisa.

Provamos, apodìticamente, em "Filosofia Concreta", que a afirmação deve preceder à negação. Também, conseqüentemente, a presença tem de preceder à ausência. A positividade da ausência é dada pela recusa da presença. *Portanto, é dada pelo que tem ou pode ter presença,* porque recusar a presença do que é nada, é nada recusar. Dêste modo, compreende-se que há uma positividade na negação, no negativo, mas essa positividade não está na negação em si mesma, pois negar apenas é nada dizer. Se digo **não,** digo-o de alguma coisa. Se fôr um **não** apenas, suspenso em si mesmo, digo apenas a voz, sem referência qualquer. Recuso quando digo não isto ou não aquilo. Então, aqui, há recusa de algo positivo, o que dá positividade à negação. A negação pura, portanto, seria negar nada, e é nada. A negação é, pois, relativa, porque quando se nega, recusa-se a presença a algo. O valor de positividade da negação é dependente, assim, da positividade do que é recusado.

Portanto, **a negação necessàriamente é a afirmação que recusa a presença de algo.**

A afirmação é positiva, e antecede à negação. Esta se fundamenta, positiva-se por aquela.

A presença do afirmativo é o que chamamos ser. Dentro das normas da dialéctica ontológica, só podemos chamar de ser a presença de uma afirmação. Sendo o nada negativo, ser é afirmativo. Neste caso, a negação, sendo a afir-

mação que recusa a presença de algo, ela recusa a presença de ser. Portanto:

a negação é necessàriamente a afirmação que recusa a presença de ser.

Mas presença é afirmativo. E como afirmação é ser, a afirmação é anterior à negação, o ser é anterior ao nada. E, ademais, para haver afirmação, é necessário que haja algo, um ser. Portanto, necessàriamente, o ser antecede ontològicamente à afirmação e a fundamenta, porque, sem o ser, não poderia haver afirmação. Neste caso, há primeiro o ser, o qual se afirma. A presença do ser afirma a presença e a afirmação. **Afirmação é, pois, a positividade do ser, como negação é a ausência do ser.**

Portanto,

o que afirma a si mesmo em sua pureza ontológica é o ser. E não é difícil demonstrá-lo apoditicamente:

Ser é afirmação, é positividade, necessàriamente. Se afirmasse outro, êsse seria ser. Conseqüentemente, ser é a afirmação de si mesmo. E por que dizemos que é em sua pureza ontológica? O que não tem mescla com outro, diz-se que é puro. A razão de ser é ser, porque o nada não poderia dar razão de ser ao ser. A razão **logos** do **ontos** afirma ser, afirma a si mesmo; portanto, o que afirma a si mesmo em sua pureza ontológica é o ser.

Ser é a afirmação ontològicamente pura de si mesmo.

Há ser onde há essa afirmação ontològicamente pura de si mesmo.

Perguntar-se-ia se **potência, possibilidade, possível** seriam ser também. Embora ainda não tenhamos alcançado o conceito ontológico dêsses têrmos, diríamos, por ora, fundados no que já foi demonstrado em "Filosofia Concreta", que são ser também. Uma possibilidade, um possível são afirmações ontològicamente puras de si mesmas, porque a

possibilidade, que não é possibilidade, é nada de possibilidade. Se o possível ainda não é em pleno exercício actual de ser, é algo positivo que afirma a si mesmo enquanto possível. É ser, portanto.

Mas, antes de penetrarmos mais analiticamente no tema da **potência**, que exige o exame do tema do **acto**, preferimos permanecer na análise que vínhamos fazendo, para fundamentarmos ontològicamente, com rigor apodítico, a terminologia da **dialéctica concreta.**

Quando se afirma algo a algo, o que é afirmado diz-se **pre-dicado** (de **pre** e **dicere**), e o que ao qual se dirige a predicação diz-se **su-jeito** (de **sub** e **jectum**). Ou se afirma a adequação, ou conveniência; em suma, presença do predicado, ou recusa-se a sua presença. No primeiro caso, é afirmativo; no segundo, é negativo. O enunciado dessa predicação de algo a algo é a proposição, e quando há assentimento da mente é o **juízo**, o julgamento, pois há aí um acto da mente, que julga. Os juízos são, assim, afirmativos ou negativos, consoante a divisão acima descrita.

Quando se dá a algo algo que é de seu direito, diz-se que se dá um tributo (de **tribuere**, de dar o que é direito, o que pertence a alguma coisa de pleno direito). Assim quando se predica, dando a um sujeito algo que lhe é devido, diz-se que se **atribui** o predicado. **Atributo** é o predicado, que é devido ao sujeito. Neste caso, o atributo não é um favor que é dado; é o que pertence já, de pleno direito, ao sujeito. Quando, no juízo, predicamos o atributo, não estamos concedendo algo, que, nesse instante, passa a pertencer ao sujeito, mas estamos **descobrindo** algo que o sujeito já possui de pleno direito.

Assim, **a presença e a afirmação são atributos do ser, porque são de seu pleno direito.**

Só é **atributo** o predicado que é de pleno direito do ser ao qual é predicado.

Como há antecedência do ser ao nada, sempre houve ser, pois não seria admissível uma antecedência da negação, pois esta, em si mesma, não é nada, e teríamos afirmado a antecedência do nada absoluto. Foi demonstrado em "Filosofia Concreta" que sempre houve o ser e **um** ser. Seguimos ali um caminho ontológico que nos permitiu uma demonstração apodítica. Mas, o caminho dialéctico-concreto também permite alcançar a mesma apoditicidade pelos conceitos, quando fundamentados com rigor ontológico.

A negação em si mesma é ausência absoluta de ser, é nada absolutamente. A negação é positiva quando é a recusa de uma positividade. E só há negação quando há essa recusa da positividade. Ora, a positividade é a afirmação (e a recusa implica a afirmação, porque recusar é realizar um acto afirmativo de ausência de algo positivo), o que implica necessàriamente o ser. O ser, necessàriamente, é antecedente absoluto. Sempre houve necessàriamente o ser. A predicação da presença constante ao ser um **atributo** dêste, pois o ser é a afirmação na pureza ontológica de si mesmo.

O ser sempre afirmou em sua pureza ontológica a si mesmo.

Sempre houve uma afirmação absoluta.

Ora, sendo o ser afirmação e positividade, êstes atributos implicam a presença de si mesmo. Ora, de modo que fôr o ser em si mesmo indicará o modo de ser de tal positividade.

A tudo quanto se pode atribuir o ser é ente, que vamos substituir pelo têrmo grego **ontos,** em vista da deformação dos conceitos latinos, por influência das asserções da filosofia através dos tempos.

Assim, usemos para a terminologia da **dialéctica concreta,** os seguintes têrmos, para expressar os conceitos que já tivemos oportunidade de examinar.

Para **Ser,** usaremos o conceito clássico **ser** quanto ao verbo, e **esse** quanto ao substantivo.

Para **Ente** usaremos **ontos.**

Atributo e **predicado.** Conservaremos tais têrmos, bem como o de **sujeito.**

Nada. Empregaremos em sentido relativo, nada-relativo, e **nihilum** em sentido absoluto, nada absoluto, a ausência total de tudo quanto é. Na "Filosofia Concreta", vimos que nada, relativamente considerado, tem positividade, enquanto o nada absoluto é impossível, porque **alguma coisa há. Nihilum** seria a negação total e absoluta do **Esse,** o que é absurdo, porque **alguma coisa há.**

Ontos predica-se atributivamente do Esse, porque o Esse, necessàriamente é ontos.

Sendo **Esse a afirmação** de si mesmo em sua pureza ontológica, assim como um **ontos** é em si mesmo, dêsse modo será seu **Esse.**

Conseqüentemente, todo **ontos** é, em si mesmo, êle mesmo.

Mas há **onta** que afirmam a sua presença em..., ou seja num lugar, no tempo, no presente, no passado, no futuro, em outro **ontos.**

O **ontos,** ao afirmar a si mesmo, afirma o que é seu **Esse.** Atribui-se ao **ontos** o **Esse,** mas êste apresenta aspectos que se distinguem do de outros **onta.**

Podemos predicar a um **ontos** algo que não podemos predicar a outro. Os predicados, já vimos, são positivos por afirmação ou por recusa, porque o que se predica, predica-se afirmando a presença ou recusando-a.

Quando se diz que a um **ontos** se predica isto ou aquilo, predica-se a presença disto ou daquilo. Quando se predica negativamente, predica-se a recusa, a não-presença, disto ou daquilo. Assim a S predicamos P, ou a S. negamos P.

ONTOS é tudo a quanto predicamos algum atributo.

Ao nada (e não esqueçamos que é aqui o nada-relativo), predicamos a não-presença de algo positivo. Ao **nihilum** predicamos a ausência total de qualquer predicado. Ao **nihilum** não lhe cabe nenhuma atribuição, porque não pode ter nada de direito o que não é. Ao **nihilum** nada se atribui. Conseqüentemente, ao **ontos** algo se atribui, porque **ontos** é o inverso de **nihilum.**

Se dizemos que algo é **ontos**, é porque algo se lhe pode atribuir.

Conseqüentemente, **tudo a quanto podemos atribuir alguma coisa é ONTOS.**

Só ao **nihilum** nada podemos atribuir; ao **nihilum** recusamos totalmente qualquer atribuição.

Portanto, **a tudo quanto não podemos predicar que é NIHILUM, é ONTOS.**

Conseqüentemente, **podemos atribuir ao ONTOS, necessàriamente, o ESSE,** e dizer que **tudo a quanto podemos atribuir alguma positividade é ONTOS.**

Conseqüentemente, necessàriamente todo **ONTOS é.**

Em "Filosofia Concreta" já examinamos a distinção entre **finito** e **infinito.**

Necessàriamente, é infinito o **ontos** que não depende de outro para ser, o **Esse** que não depende de outro **ontos.** Conseqüentemente, pela impossibilidade da antecedência do **nihilum,** um **ontos** infinito antecedeu todos os outros. E êsse **ontos**, que não pendeu de nenhum outro para ser, pois é o primeiro, não pode ter sido gerado por outro.

Só se pode, portanto, chamar de infinito, ou predicar a infinitude ao **ontos** que não pendeu de outro para ser, ou o **ontos** cujo **Esse** é êle mesmo. Tal **ontos**, tem, pois, ipseidade; ou, seja, a êle se pode predicar atributivamente a ipseidade (de **ipsum,** si mesmo).

Houve um **ontos,** cujo **Esse** consistiu em ser **ipsum**, ou seja, **Ipsum Esse,** ao qual se pode atribuir **Ipsum Esse** (ser o seu próprio ser).

Em "Filosofia Concreta" demonstramos haver o **Ipsum Esse,** que houve, há e sempre haverá, cuja prova apodítica dispensamos repetir, fazendo apenas as inferências que a dialéctica concreta oferece.

Daí decorre necessàriamente que todo **ontos**, ao qual não se pode atribuir o **Ipsum Esse,** é finito, porque depende, pois seu **Esse** pende de outro. E como aquêle **Ipsum Esse** foi o primeiro, todo **ontos** finito, directa ou indirectamente, dêle pende, pendeu ou penderá.

E temos de atribuir-lhe absolutuidade.

Diz-se **ab solutum** do que é sôlto de (o que é sôlto, **solutum**, de algo, **ab**). O **Ipsum Esse é ab-solutum** de outro. Sua independência é sôlta de outro **ontos** é, pois, absolutamente independente.

Decorre necessàriamente que, no **ontos** finito, o seu **Esse** não é **Ipsum Esse.** Portanto, há, no **ontos** finito, a afirmação de si mesmo em sua pureza ontológica, que é o **Esse,** mas há algo que não é dêle, que é outro que êle. Conseqüentemente, tem de se atribuir ao **ontos** finito o **Esse,** que é dêle, que é **Ipsum Esse**, e o que não é dêle, que é do outro.

E chega-se a esta conclusão, dialècticamente, da seguinte forma: o **ontos** infinito é **Ipsum Esse.** É um **ontos** que é apenas êle mesmo. **O ontos** infinito é absolutamente **Ipsum Esse,** e apenas tal. É conseqüentemente, o **ONTOS ao qual se atribui apenas ESSE.**

Portanto, o **Ipsum Esse** é apenas **Esse;** é o atributo principal do **ontos** infinito.

E poder-se-ia predicar êsse atributo a outro, como o faz o dualismo, que afirma haver mais de um **Ipsum Esse?**

Já demonstramos em "Filosofia Concreta", pelo caminho da análise ontológica, que tal é impossível.

A prova de que necessàriamente há apenas um **Ipsum Esse,** decorre da própria dialéctica dos conceitos já examinados. Senão vejamos:

Esse é a afirmação, em sua pureza ontológica, de si mesmo. O **Ipsum Esse** é o que é apenas si mesmo **(ipsum)**. O primeiro **ontos**, necessàriamente, é **Ipsum Esse.** Se houvesse outro **Esse,** também seria **Ipsum Esse,** também seria apenas a afirmação de si mesmo em sua pureza ontológica; ou, seja, a razão de ser (o **logos dêsse ontos)** seria ser em si mesmo, e apenas por si mesmo. Ora, o outro que também seria **Esse** em sua absoluta pureza ontológica, sendo outro a afirmação de si mesmo, indicaria que êle, em si mesmo, não é nada do outro. Como o outro é puramente afirmação da presença positiva, o segundo não poderia ser afirmação de presença positiva de si mesmo, pois, neste caso, ambos teriam atributos, ou pelo menos um atributo que o outro não teria, pois, do contrário, seriam idênticos, e um só, o mesmo, em sua absoluta mesmidade.

Há de haver, para que haja dois **Ipsum Esse,** um atributo, que um tenha e o outro não. E êsse atributo tem de ser tal, ou, seja, de pleno direito. Ora, se ambos são **Ipsum Esse,** qual atributo poderia ter um que o outro não tivesse? Se ambos são apenas **Esse,** qualquer atributo, por ser positivo, pertence ao **Esse,** e ambos os têm. Neste caso, nada diferenciaria um do outro, o que os tornaria absolutamente os mesmos, idênticos; um só, em suma.

O **Esse,** que é puramente **Ipsum Esse,** é apenas **Esse,** do contrário não é puramente **Ipsum Esse.** O segundo **Ontos** seria **Ipsum Esse,** e apenas **Esse.** Então, ambos seriam absolutamente o mesmo, idênticos, **um só e o mesmo.**

Não pode haver dois. Conseqüentemente, e apoditicamente:

há apenas um só ONTOS, que é IPSUM ESSE e apenas IPSUM ESSE.

Decorre, dialècticamente, que há apenas um **ontos** que é absolutamente infinito, é aquêle ao qual se atribui o **Ipsum Esse** (a ipseidade).

PRECISÃO DIALÉCTICA DA CONCEITUAÇÃO OFERECIDA ATÉ AQUI

Não cabe pròpriamente ainda à dialéctica ontológica, que é a dialéctica concreta, provar a existência ou não, de tais conceitos. O que cabe é demonstrar se tais conceitos são necessàriamente como foram propostos, e não podem ser de outro modo. Vamos mostrar melhor êste ponto:

Esse só pode ser o que afirmamos, como todos os conceitos até aqui afirmados só **podem ser** o que afirmamos.

O **ontos finito** é necessàriamente, e *só*, o ***ontos*** dependente.

O **ontos infinito é necessàriamente,** e só, o **ontos** independente e imprincipiado.

O **ontos infinito** é necessàriamente, e só, aquêle ao qual se pode atribuir o **Ipsum Esse.**

O **ontos infinito** necessàriamente, e só, é **um e único. É um e único** o **ontos** que recebe **atributos,** que não podem ser atribuídos em sua intensidade a nenhum outro.

Diz-se que é **um** o que tem unidade. Diz-se que é unidade o que é, enquanto em si mesmo, si mesmo. Não se pode dizer unidade de outra coisa, porque o conceito de unidade implica o ser si mesmo. O que é si mesmo, é outro que outro. Ser **outro** é do **ontos,** que é si mesmo, distinto de um **ontos,** que é si mesmo. Todo **ontos** é um, tem unidade, porque é si mesmo e distinto de outro, o que, sendo si mesmo, é si mesmo distinto do **ontos** que não é êle, mas que é si mesmo.

Todo **ontos** é, portanto, um, porque é si mesmo, e distinto dos outros.

Unidade é, pois, o atributo que se dá ao que é um.

O **ontos**, que é **Ipsum Esse**, é um; pois, enquanto tal, não há outro. No entanto, ao **ontos** finito, que é um, já não se pode predicar o não haver outros, pois há **onta** que são outros que êle. Mas, como o atributo de **Ipsum Esse** só se pode predicar de um e de nenhum outro, **o Ontos Infinito é o único ontos que é absolutamente e apenas si mesmo, e nada mais que si mesmo.**

Assim, do ontos que se atribui um atributo, que só e apenas a êle pode ser predicado, diz-se que é único, enquanto há tal atributo.

Quanto ao **ontos infinito** tal se dá. Portanto, é êle o único **ontos**, e só, ao qual se pode atribuir o **Ipsum Esse.** E é êle apenas **Esse.** E se é êle apenas **Esse,** é o único **ontos**, e só, ao qual se pode dizer que é plena e absolutamente **Esse.** Ao **ontos** finito não se poderá atribuir o ser apenas, e só, **Esse.** Ao **ontos** finito tem de se predicar, portanto, algo que a êle se recuse, e o que é recusado, para ser positivo, tem de ser um **Esse.**

Neste caso, ao **Ontos** Infinito é atribuído apenas **Esse,** e ao **ontos** finito é atribuído o **Esse**, e também o que não é **Esse, nêle.** Conseqüentemente, no **ontos** finito ausenta-se algo que é **Esse.** O **ontos finito** é, portanto, falho de alguma positividade. Ao **ontos finito** tem de se predicar alguma recusa de **Esse.**

Ao **ontos infinito** tal não se pode dar, pois se se lhe recusasse alguma positividade de **Esse,** tal **Esse** estaria fora dêle no princípio, pois o **Esse** não pode ter vindo do **nihilum.** E, então, êle não seria apenas **Esse,** pois haveria um **Esse,** que não era êle, o que vimos ser impossível. Conseqüentemente, ao **ontos** Infinito nada lhe falta para ser **Esse.** É, pois, o **ontos** ao qual se tem de atribuir necessàriamente a plenitude de **Esse.**

Conseqüentemente:

O ontos infinito é plenamente Esse sem deficiências.

Dialècticamente, só se poderá chamar de **ontos** Infinito ao **ontos** ao qual não lhe falta **Esse;** neste caso, no qual há absoluta presença de **Esse.**

E ao **ontos** finito tem de se dizer que é o **ontos**, ao qual, necessàriamente, falta algo em seu **Esse.**

O **ontos** infinito é plenitude de **Esse;** o **ontos** finito é deficitário de certo modo. Então, o **ontos** finito é **Esse** e não é **Esse.** Como não se poderia predicar simultâneamente a presença e a ausência do mesmo, ter-se-á de conceder que, no **ontos** finito, há algo presente e algo ausente, mas o que é presente, nêle, não pode ser o mesmo que lhe é ausente.

E daí decorre, com absoluta necessidade, que o **Esse** do ser finito não é o **Esse** em plenitude, que é apenas **Esse.** Seu **Esse** é semelhante ao **Esse** do **Ipsum Esse,** não idêntico a êle, pois, neste caso, o **ontos** finito seria **Ipsum Esse,** e mais algo que não pertence ao **Ipsum Esse,** o que seria absurdo. Portanto, no **ontos** finito, o **Esse,** que se lhe pode atribuir, é um **Esse** ao qual falta a plenitude, é um **Esse** deficitário. E como faltar nada é nada faltar, o que lhe falta tem de ser positivamente **Esse.** Portanto, o **ontos** finito é o **ontos** ao qual se atribui o **Esse** e ao qual se recusa algo que é, por sua vez, **Esse.**

Se o **Esse,** que falta, fôsse o mesmo **Esse** que é presente, tornar-se-ia nada. Logo, o que falta é outro que o primeiro. Sendo o primeiro **Esse** deficitário de um **Esse** é aquêle carente de alguma positividade. Neste caso, o **Esse** presente não é o **Esse** do **Ipsum Esse.**

Estamos, agora, em face de dois modos de **Esse,** o **infinito** e o finito. O infinito é **Ipsum Esse;** o finito é outro, que aquêle. Ora, só se pode chamar ao carácter de ser ou-

tro **alteridade.** Neste caso, o **ontos** infinito caracteriza-se por **ter ipseidade,** e o finito por ter também **alteridade.** Mas, nessa alteridade, tem de haver uma positividade, pois se o **ser finito** fôsse apenas caracterizado pela ausência, **tornar--se-ia nihilum.** Nêle tem de haver algo positivo, um **Esse**, e nada; presença e ausência. Mas, presença de quê? Não pode ser a presença do **Ipsum Esse**, mas de outro modo de **Esse.** Como precisá-lo e como estabelecer confrontos entre um e outro?

Não pode haver univocidade entre ambos. Diz-se **unívoco** ao que aponta ao mesmo conteúdo conceitual. Ora, o **Esse** do **ontos** finito não é o mesmo do **Esse** do **ontos** infinito. Não há, pois, univocidade.

Diz-se que é **eqüivoco** o têrmo, que embora verbalmente o mesmo, refere-se a conteúdos diversos. O **Esse** de cada um daqueles dois **onta** não pode ser diverso, vertido para extremos, porque de um se atribui a presença, como se atribui também a presença do outro. De um se atribui a afirmação, e do outro também. Ambos têm positividade. Há, em ambos, atributos que são o mesmo. Portanto, não se pode dizer que sejam eqüívocos.

Diz-se que são **análogos** os têrmos verbais, cujo conteúdo conceitual apresenta semelhança. E êste é o nosso caso. Entre ambos, há analogia. Mas, como precisar tal analogia, pois esta, como se vê, implica semelhança e diferença, e a semelhança de certo modo afirma a mesmidade e diversidade, e a mesmidade afirma identidade e diferença absoluta, como o demonstramos em "Ontologia e Cosmologia". Entre o **ontos** infinito e o finito tem, pois, de haver semelhança (ambos são; há positividade em **ambos**); tem de haver uma mesmidade (a presença da afirmação), mas diversidade também (a presença absoluta e independente de um e a relativa e dependente do outro), uma identidade, o **Esse**, e uma diferença absoluta (**Esse** que é absolutamente **Ipsum Esse**, e **Esse**, que é deficitário). Mas o **ontos** finito é uma unidade, que é esta ou aquela, outra que as

outras. Também se lhe pode predicar a unicidade, porque é o **Esse** que é êle mesmo. A **Ipseidade** de certo modo lhe pode ser predicada e atribuída. O **ontos** finito é o seu **Ipsum Esse** finito (deficitário), êste ou aquêle. Mas êste **Ipsum Esse** não é plenamente e exclusivamente **Ipsum Esse**, porque já vimos que o **ontos** finito está privado de algo que é **Esse.** Êle é o seu **ipsum Esse** deficitário, não **ipsum Esse** na plenitude do **Esse.** Poder-se-ia negar que é êle, absolutamente êle mesmo? Não é o **ontos** finito seu próprio **ipsum Esse** deficitário, não absolutamente êle mesmo como **ontos** deficitário? Não há nêle um atributo, que é único e exclusivo? Não é êle o único **ontos** ao qual se pode atribuir que é êle mesmo? Êste livro, aqui, não é o único **ontos** ao qual se pode atribuir o ser êste livro aqui? É a sua unicidade, pois, o seu diferente absoluto. O **ontos** finito apresenta um atributo: o de ser o único, que é êle mesmo. Neste ponto, há, pois, uma identificação, que precisaremos dialècticamente assim:

A todo ONTOS indivisível pode-se atribuir, de modo absoluto, o ser si mesmo.

E essa atribuição é unívoca, tanto ao **ontos** finito como ao **ontos** infinito.

E a diferença onde está? Está no **Esse** de cada um. O **ontos** finito é o seu **Esse** deficitário, e o **ontos** infinito o seu **Esse** em plenitude.

Há, assim, univocidade de atribuição, e não univocidade de atributo. A analogia está, portanto, justificada.

Portanto, todos os onta se univocam pela atribuição de uma positividade, mas se diferenciam pelo carácter dessa positividade.

Assim, há univocidade de atribuição ontológica não de atributo (ôntico).

Todos os **onta** se univocam em lhes caberem atribuições, mas se distinguem e diferenciam nos atributos, pois, como o demonstraremos, **ontos** é tudo quanto ao qual podemos pre-

dicar uma positividade e, portanto, um atributo (positivo). Como ser é afirmação da pureza ontológica de si mesmo, tôda positividade afirma um **Esse**. Conseqüentemente,

os onta se univocam no lhes caberem uma atribuição, e se distinguem nos atributos que lhes cabem.

E isso por que? Porque só ao **nihilum** nada se pode atribuir.

Dêste modo, a **dialéctica concreta** resolve, de modo positivo e apodítico, a polêmica sôbre a univocidade e a analogia, afirmando esta sem negar aquela, e vice-versa, e sem o perigo de cair na afirmação de que só há o **Ontos** absoluto, e que tudo é apenas êle (como faz o panteísmo). Dêste modo, a afirmação da univocidade não nos arrasta ao Monismo absoluto, desde que compreendida dentro das normas da nossa dialéctica concreta.

Contudo, pode dizer-se que a atribuição é a mesma, pois a um e a outro se atribui o mesmo atributo, a unicidade. **Realmente**, há a mesma atribuição do mesmo atributo, se tomarmos êste ontològicamente, porque ontològicamente a *unicidade de um **ontos** é unicidade como a do outro*. Mas, tomado na sua onticidade, a unicidade de um é outra que a unicidade do outro. Vê-se, pois, como se impõe a necessidade da distinção entre ontológico e ôntico. Ontológico refere-se ao **logos** do **ontos**, pois vários podem ter o mesmo **logos**, uma vez que todos os sêres, que são, apresentam, ontològicamente, a unicidade, mas essa unicidade considerada ônticamente, é a de que cada um, que é outra que a dos outros (1). O conceito de unicidade, portanto, participa simultâneamente da universalidade e da singularidade. É um conceito universal, porque muitos o têm em comum, mas apontando a um conteúdo ôntico participa da singularida-

(1) O **Ipsum Esse** absoluto é o que é em plenitude ontológica enquanto o finito é o que é não em plenitude ontológica, porque sendo o que é não é plenamente a si mesmo.

de, e, portanto, permite a diferença entre a unicidade do **ontos** infinito e o finito, o que salva a univocidade, sem ofender a analogia.

* * *

É nítida a distinção entre o **ontos** finito e o **ontos** infinito. Há outras precisões, que podemos ainda captar.

O que constitui o **logos** de um **ontos** (razão de ser) é o que é imprescindível para que êle seja o que é, e não outra coisa, pois, no caso do **ontos** infinito, êsse **logos** é êle mesmo, é o **Ipsum Esse**. Ambos se identificam, **logos** e êle, pois são um só e o mesmo.

Só o que é o **logos** do **Esse** de um **ontos** é o que se *poderá chamar de **essência**. E tudo o* que constitui o imprescindível intrínseco de um **ontos**, para que êle seja, é o seu **logos** (essência). No caso do **ontos** infinito é ser êle mesmo.

E chama-se existir o pleno exercício do **Esse** de um **ontos**. Um **ontos** existe não quando apenas, mas quando seu **Esse** exerce-se plenamente. Assim, êste livro, aqui existe, pois seu **Esse** se dá em pleno exercício. A acção, que iremos realizar daqui a pouco, não existe, embora seja um **ontos**, mas ainda não está no pleno exercício de seu **Esse**. Essa acção é algo que não podemos fazer, é um possível que depende de nós, cujo **Esse** estará no pleno exercício de si mesmo, quando a fizermos.

Os **onta**, que têm **Esse**, só existem quando no pleno exercício dêsse **Esse**.

O **ontos** infinito necessàriamente está no pleno exercício de seu **Esse**, porque, do contrário, seria um possível de outro, e não seria um ser independente. Portanto, o **ontos** infinito é necessàriamente um ser no pleno e absoluto exercício de seu **Esse**.

dicar uma positividade e, portanto, um atributo (positivo). Como ser é afirmação da pureza ontológica de si mesmo, tôda positividade afirma um **Esse.** Conseqüentemente,

os onta se univocam no lhes caberem uma atribuição, e se distinguem nos atributos que lhes cabem.

E isso por que? Porque só ao **nihilum** nada se pode atribuir.

Dêste modo, a **dialéctica concreta** resolve, de modo positivo e apodítico, a polêmica sôbre a univocidade e a analogia, afirmando esta sem negar aquela, e vice-versa, e sem o perigo de cair na afirmação de que só há o **Ontos** absoluto, e que tudo é apenas êle (como faz o panteísmo). Dêste modo, a afirmação da univocidade não nos arrasta ao Monismo absoluto, desde que compreendida dentro das normas da nossa dialéctica concreta.

Contudo, pode dizer-se que a atribuição é a mesma, pois a um e a outro se atribui o mesmo atributo, a unicidade. **Realmente,** há a mesma atribuição do mesmo atributo, se tomarmos êste ontològicamente, porque ontològicamente a unicidade de um **ontos** é unicidade como a do outro. Mas, tomado na sua onticidade, a unicidade de um é outra que a unicidade do outro. Vê-se, pois, como se impõe a necessidade da distinção entre ontológico e ôntico. Ontológico refere-se ao **logos** do **ontos,** pois vários podem ter o mesmo **logos,** uma vez que todos os sêres, que são, apresentam, ontològicamente, a unicidade, mas essa unicidade considerada ônticamente, é a de que cada um, que é outra que a dos outros (1). O conceito de unicidade, portanto, participa simultâneamente da universalidade e da singularidade. É um conceito universal, porque muitos o têm em comum, mas apontando a um conteúdo ôntico participa da singularida-

(1) O **Ipsum Esse** absoluto é o que é em plenitude ontológica enquanto o finito é o que é não em plenitude ontológica, porque sendo o que é não é plenamente a si mesmo.

de, e, portanto, permite a diferença entre a unicidade do **ontos** infinito e o finito, o que salva a univocidade, sem ofender a analogia.

* * *

É nítida a distinção entre o **ontos** finito e o **ontos** infinito. Há outras precisões, que podemos ainda captar.

O que constitui o **logos** de um **ontos** (razão de ser) é o que é imprescindível para que êle seja o que é, e não outra coisa, pois, no caso do **ontos** infinito, êsse **logos** é êle mesmo, é o **Ipsum Esse.** Ambos se identificam, **logos** e êle, pois são um só e o mesmo.

Só o que é o **logos** do **Esse** de um ontos é o que se poderá chamar de **essência.** E tudo o que constitui o imprescindível intrínseco de um **ontos,** para que êle seja, é o seu **logos** (essência). No caso do **ontos** infinito é ser êle mesmo.

E chama-se existir o pleno exercício do **Esse** de um **ontos.** Um **ontos** existe não quando apenas é, mas quando seu **Esse** exerce-se plenamente. Assim, êste livro, aqui existe, pois seu **Esse** se dá em pleno exercício. A acção, que iremos realizar daqui a pouco, não existe, embora seja um **ontos,** mas ainda não está no pleno exercício de seu **Esse.** Essa acção é algo que não podemos fazer, é um possível que depende de nós, cujo **Esse** estará no pleno exercício de si mesmo, quando a fizermos.

Os **onta,** que têm **Esse,** só existem quando no pleno exercício dêsse **Esse.**

O **ontos** infinito necessàriamente está no pleno exercício de seu **Esse,** porque, do contrário, seria um possível de outro, e não seria um ser independente. Portanto, o **ontos** *infinito é necessàriamente um ser no pleno e absoluto exercício de seu* **Esse.**

Distingue-se, assim, o **ontos** possível do **ontos** no pleno exercício de seu **Esse**, que é o que se chama **acto**, do **ontos** em acto, **ontos actual**. O outro é o **ontos possível**. É nada ainda de **ontos actual**; não, porém, **nihilum**, porque se se lhe predicasse o **nihilum**, êle jamais seria, porque **nihilum** é o que *não tem nenhuma razão de* **Esse**, *nem agora, nem* nunca. O **ontos** possível é um modo, portanto, de **Esse**, e não **nihilum**.

O **logos** do **ontos** finito tem de ser necessàriamente outro enquanto existente ou não. Porque, do contrário, êle seria um **Ipsum Esse**. Mas impõe-se aqui uma análise que obriga a distinções.

Tódo **ontos** tem uma unicidade (o carácter de ser um **único**), já o provamos. Conseqüentemente, de certo modo, todo **ontos** é um **Ipsum Esse**. Quando existe, está no pleno exercício de si mesmo. Êle existe, existindo seu **Esse**, e seu **logos**. Mas *acontece que seu* **Esse**, *como já se demonstrou*, é um **Esse** deficiente, porque lhe falta algum **Esse** do qual está privado. Êle existe com o seu **Esse** deficiente, enquanto o **ontos** infinito, por não ter deficiência, é a plenitude do seu **Esse**, que é plenitude de **Esse**.

Neste caso, cada **ontos** finito, como existente, é a existência de seu **logos** (essência). O **logos** dêste objecto é o que chamamos livro. Neste conceito está o **logos** do seu **Esse**. Mas êste objecto é êsse **logos**, agora e aqui; êle é no pleno exercício de seu **Esse** êle mesmo, que é livro. Neste *caso, aqui existe sua essência na linguagem clássica*. Mas, ali, está outro livro, cujo **logos** é livro, mas que é outro que o primeiro, numèricamente outro, mas o **logos** de ambos é o mesmo. Há, em ambos, o que é imprescindível para que os chamemos livro. Não são as côres nem as figuras, nem outros aspectos, tais como o estar aqui ou ali, o ser encadernado ou não. Tudo isso não é imprescindível para que chamemos tais objectos de livros, o **logos** do livro (sua essência). Que há nêles? Há fôlhas que são de papel, embora o papel de um seja de classificação diferente da de outro, mas podiam essas fôlhas ser de pano, ou de pele de animal. O importante não é serem disto ou daquilo, mas serem fôlhas. Essas fôlhas podem ser fàcilmente destacáveis, ou não, podendo ser respostas, ou não, fàcilmente, que *também isso não é imprescindível para que o chamemos* **livro**. Poderiam elas ser destacáveis (um livro de fôlhas sôltas). Mas o que se impõe é que essas fôlhas estejam ligadas umas às outras, prêsas umas às outras em forma de cadernos, encadernadas, ou meramente costuradas, pouco importa. Pouco importa, ainda, que tais fôlhas estejam impressas, ou não, pois há livros em branco e livros impressos. Portanto, até agora o que encontramos de imprescindível para que alguma coisa seja chamada de **livro**, é que seja composta de fôlhas ligadas entre si, *prêsas entre si*. Tudo o mais podia ser, ou não, mas para que seja algo livro, é imprescindível que as fôlhas estejam ligadas entre si, formando um volume, uma totalidade, embora destacáveis normalmente, ou não. O **logos** (essência) do livro está aí. Cada um dêsses objectos, a que chamamos livro, repete êsse **logos**, pois do contrário, não seriam **livros**, pois cada um é *individualmente outro, singularmente* outro, e apresenta outros caracteres, que, são diferentes, vários, opostos até, que um tem, e outro não tem. O **logos** é *o que se chama* a **essência** de uma coisa, e esta é o **pelo qual** nós a chamamos isto ou aquilo, damos-lhe um conceito, sem o qual não é. O livro é livro, não porque é encadernado ou apenas costurado, nem porque há nêle apenas fôlhas de papel, porque podiam ser de pele.

Nem sempre é fácil precisar o **logos** de uma coisa. Mas tôda coisa é o que ela é, por algo que a faz ser o que é, algo que lhe é imprescindível para ser o que é. Seu **Esse** tem um **logos** (essência), e coisas numèricamente distintas podem ter o mesmo **logos**. Êsse **logos** comum chama-se espécie, ou, para a dialéctica concreta, o **logos** da proporciona*lidade intrínseca de uma coisa* (**essência**). Mas, a existência da coisa, é o existir do **logos** que está nela. O **logos**,

que está nesta coisa, repete, pois, o **logos** que está na outra, que tem a mesma essência. Há, assim, um **logos** do **logos** que está na coisa. É o que a Filosofia chamava de **essência formal**, ou forma da coisa. O **logos**, que está na coisa existente, existe com ela, mas se refere a um **logos**, que é repetido. Êsse **logos** repetido não é individual, não está **aqui** nem ali. O que está aqui ou ali é a repetição da lei de proporcionalidade intrínseca. A proporcionalidade intrínseca, que constitui o **logos** dêste livro, tomado como uma forma fora da coisa, é um **logos** do **ontos**; é, pois, o ontológico da coisa. Há um **logos ontológico** e um **logos ôntico**, do **ontos**, que está neste. Não pode padecer, aqui, de confusão alguma. Do mesmo modo êste aparelho repete o esquema de sua espécie. Êsse esquema é um **logos** da estructura intrínseca do aparelho. Êsse esquema nos facilita compreender o que é o **logos** fora da coisa, e o que está na coisa, o que os antigos chamavam de **forma ante rem** e a **forma in re.**

Êste ou aquêle aparelho repetem o mesmo **logos**, e em cada um há, existencialmente, seu **logos**, que, pela sua unicidade, não é o outro, senão como repetindo um que está fora da coisa, mas que não está aqui nem ali. Também não é **nihilum**; senão, como poderia haver aqui ou ali essa repetição, essa cópia? É, pois, no **Esse** do qual dependem os **onta** dependentes. Assim, o esquema da máquina, que está naquele papel, é uma repetição do **logos** formal da máquina não é, porém, ainda o **logos ante rem.** Êste é o **logos eidético**, que está no **Ipsum Esse** absoluto. O que está neste papel é um possível que, esquemàticamente, se actualiza, do possível que está na ordem do **Ipsum Esse**, porque um **ontos** finito, para ser, tem de vir do **ontos** infinito, como vimos, que é o primeiro, e não do **nihilum**, que não é, e nada pode.

Ora, o **ontos** finito nasce, surge dependentemente de outros **onta**, e primeiramente do **ontos infinito.** Todo **ontos** finito, porque nasce, é **naturus**, tem uma natura (natureza). A natureza de um **ontos** é o que é nêle seu **logos in re**, que vamos chamar de **logos físico** (pois **physis**, em grego, é natureza, de **phyê**, o que nasce), e o que nêle é estructurado, segundo êsse **logos** da sua proporcionalidade intrínseca. Quando os antigos diziam que a natureza de um ser é a forma e a matéria de uma coisa, queriam referir-se ao pelo qual (forma) a coisa é o que é, e o de que (matéria) a coisa é feita. Um livro, êste aqui, é o seu **logos** e a sua matéria (o de que é feito). Êsse conjunto é a sua natureza; ou melhor, ainda, a sua natureza é essa matéria ordenada, segundo o **logos** da proporcionalidade intrínseca do livro.

Dêste modo, ao que nasce com a coisa, que constitui tudo o que é **nascituro** com a coisa, é a sua natureza, que chamaremos daqui por diante sua **físis (physis).** Por isso, coisas, que possuem o mesmo **logos**, podem ter naturezas **(fisis)** diferentes, como o teriam êste livro de papel e êste outro de pele de cabra, ou de pergaminho. A **físis** de uma coisa inclui o seu **logos** e o de que a coisa é feita, ou o de que se compõe a coisa ordenada, segundo um **logos.** Chamavam os gregos **hylê** à matéria, do latim **materies.** O **ontos** finito tem um **logos** e uma **hylê**, que chamaremos o **hilético** do ser, como chamamos **eidético** ao que se refere ao **logos.** Ônticamente, um ser finito é uma composição do que constitui o seu ser hilético, sob uma ordenação eidética. Há, assim, no **ontos**, uma estructura, uma construcção do **hilético** sob a esquematização do **eidético.** Há, no **ontos**, um **logos eidético físico** e um elemento **hilético.** O **ontos**, eidético físico, repete, hilèticamente, o **logos** eidético, que está fora do seu **Esse.** Essa repetição é à maneira dêste último, que é **logos** fora da coisa.

Repetir por meio de outros elementos é imitar, é realizar uma **mimesis**, imitação. O **logos** eidético físico imita o **logos** eidético **ante rem** (fora da coisa) porque revela a disposição estructural da coisa, segundo um **logos** que outras coisas podem ter igualmente, do mesmo **logos** (ou da mesma espécie, como se diz na Filosofia).

Estamos em face da **estructura** de uma coisa, da sua estructura física. Essa palavra vem do verbo **struo**, que significa dispor, arranjar, ordenar em latim. Dá-nos têrmos como **construir, destruir.** A estructura de um **ontos** físico consiste na disposição e arranjamento das partes componentes, segundo uma lei de proporcionalidade. Tudo o que constitui a parte de uma totalidade física toma o nome geral de elemento. Os elementos não podem ser reduzidos a partes; isto é, formam êles, de per si, uma totalidade. Ora, a totalidade não é apenas a soma de suas partes; é sempre mais. Uma totalidade física, como a parede, não pode ser considerada apenas como uma soma de tijolos, cimento e areia, pois, como totalidade, tem características próprias, e revela ter uma forma distinta da forma das partes que a compõem. Fìsicamente, aquêles materiais são **elementos** da **parede**, como são elementos da água o hidrogênio e o oxigênio, que compõem as suas moléculas.

Mas, é preciso considerar que o hidrogênio e o oxigênio estão virtualizados na água, e constituem elementos de uma nova estructura. Ora, essa **estructura** *revela um* **esquema,** ou, seja, **fórmula** (diminutivo de **forma)** da proporcionalidade intrínseca de seus elementos, ou seja, a **lei**, o **logos** da coisa, a forma, que constitui a **razão** da coisa.

Ora, a água tem um **logos** distinto do **logos** de cada um dos seus elementos químicos, hidrogênio e oxigênio, que, por sua vez, têm os seus, embora tais elementos, na água, estejam virtualizados. Dizemos virtualizados, porque não deixaram de ser hidrogênio e oxigênio, não actualizados agora como o são quando livres, quando independentes da conjunção que constitui a molécula da água. Esta molécula, além do esquema do seu **logos**, revela possuir uma **tensão**, que surge da **coerência** dos seus elementos **coactos**, que formam a **coesão** de um todo, outro que as partes, que não é apenas uma soma de partes, mas um **ontos**, com um novo **logos**, portanto ontològicamente outro que o hidrogênio. Essa realidade **tensional** é mais evidente ainda num ser orgâ-

nico, em que os elementos constituintes subordinam-se de tal modo a uma normal dada pela totalidade tensional, que actuam ou actualizam quase exclusivamente o que é congruente com o interêsse da conservação da nova totalidade, virtualizando-se o que é tìpicamente dos mesmos elementos; ou, seja, o que se refere pròpriamente à forma (ao **logos**) do elemento (hidrogênio ou oxigênio).

Mas, ao estudarmos a estructura, podemos classificá-la em duas ordens: a estructura, que constitui a lei de intrínseca proporcionalidade física do **ontos** é a **estructura física**, como é a da água. A que corresponde ao aspecto meramente formal do que se compõe o **ontos** é a **estrutctura metafísica.**

Assim, no homem, o corpo, como seu psiquismo, têm uma estructura física. Os elementos componentes, que pentadialècticamente são classificados de células, tecidos, órgãos, sistemas, formam a totalidade, o microcosmos (o pequeno universo) do ser humano. O **logos** dessa estructura, com suas variadas esquemáticas, com suas variadas tensões, que constituem a tensão da totalidade do indivíduo humano, é a **lei** de proporcionalidade intrínseca do **ontos** humano, do que constitui a **onticidade** do ser humano. O homem é um ser animal, pois sua constituição sensório-motriz coloca-o entre os sêres vivos, na classe dos animais, mas distingue-se dêstes por ser um animal diferente especìficamente, por possuir um entendimento, uma racionalidade. Para isso, o homem é composto de **animalidade** e **racionalidade.** Ora, animalidade e racionalidade são dois esquemas eidéticos-noéticos, e correspondem ao **eidos** que se repete, por imitação, nos animais, e ao que se repete nos indivíduos humanos, o **eidos** da racionalidade. Nem a racionalidade nem a animalidade compõem fìsicamente o ser humano, porque o que o compõe é a estructura física; mas compõem-no além da física, ou, seja, metafìsicamente. Tais elementos não estão aqui no homem fàcticamente, mas eidèticamente. Ou, melhor: a estructura física constitui-se, imitando fìsicamente

o que intencionalmente pretende apontar aquêles **logoi** metafísicos.

Os escolásticos chamam de **essência** aquela que constitui a fisicidade da coisa, e **essência metafísica** a que constitui a formalidade que a coisa ou imita, ou participa, ou repete intencionalmente. Assim, a omnipotência é a essência física de Deus, e a omniperfeição a essência metafísica, segundo alguns.

O que constitui o **logos** da coisa, a sua essência na linguagem clássica, deve distinguir-se do que constitui a variância possível ou actual de uma coisa, pois essa variância inclui-se no âmbito da essência, como permitida por ela, não a constituindo, pròpriamente. A essência, na linguagem pitagórica, é o **arithmós** invariante, que constitui o **logos** da coisa. Mas, ao lado dêsse **arithmós**, há uma variância, um **arithmós** variante, que é modificável, desde que o **logos** físico da coisa não seja destruído. Assim, o corpo biológico e fisiológico do homem pode sofrer variações que não neguem a estructura do **logos** da proporcionalidade intrínseca do mesmo; ou, seja, enquanto tudo nêle é **homem**. Pode ser branco ou prêto na côr da pele, maiores ou menores seus membros, disformes ou não, mas o **logos** humano, sendo mantido, o **ontos** é humano. As variações encontram, assim, um limite máximo e um mínimo limite, que é dado pelo **logos do ontos**. Um **ontos** pode **apresentar** uma grande heterogeneidade, mas há a repetição do mesmo **logos** de proporcionalidade intrínseca, a forma.

Tudo quanto é **próprio**, tudo quanto é um haver dêsse **logos**, e o que, para ser, só pode ser em quem tenha tal **logos**, é uma **propriedade** do **logos**. Assim, quando Aristóteles dizia que ser gramático é uma propriedade do homem, queria dizer que, para se ser gramático, é imprescindível que se seja actualmente racional. O **logos** é sempre actual, como bem o entendiam os antigos, ao dizerem que a essência é actual.

A propriedade pode ser um possível, mas um possível que, para ser, é mister que o **logos** se dê imprescindìvelmente. Nenhum **ontos** poderá ser gramático se não tiver um **logos** racional.

Não se pode, assim, confundir o que é **do logos** com o **logos.** A propriedade depende do **logos,** não êste daquela.

O que constitui fìsicamente uma coisa é o seu **substracto** (substância primeira para os antigos). Mas êsse substracto tem um **logos**, que imita o **logos** metafísico, ou seja o **eidos** a que pertence. Êsse **eidos**, que há, **está** ônticamente na coisa, e que imita o **eidos** metafísico, que é antes da coisa, e fora desta, ao qual os antigos chamavam de **substância segunda, a forma** (o era do ser, **to ti en enai** de Aristóteles).

O **eidos** metafísico da coisa é a intencionalidade que a coisa repete dêsse **eidos**, que se diz que Platão colocava fora, e que Tomás de Aquino punha na ordem do Ser Supremo.

Mas, o **substracto** da coisa é constituído dos seus elementos físicos, que estão virtualizados no **ontos** fáctico, e que é a **matéria** para a linguagem aristotélica, e que chamamos, preferentemente, o que constitui o **hilético** de um **ontos.**

Êsse substracto já tem um **logos.** Portanto, podemos considerar o substracto de um **ontos** como o seu elemento hilético já ordenado, segundo um **logos,** o seu **logos.** Mas acontece que êsse substracto, por sua vez, considerado em sua fisicidade, é constituído pelo substracto virtualizado dos elementos componentes, como o substracto da água, enquanto possui o **logos** desta, é constituído, em sua fisicidade, pelo substracto virtualizado do hidrogênio e do oxigênio. Êsse substracto, por sua vez, tem um **logos,** e é constituído, em sua fisicidade, pelo substracto de outros elementos, que compõem os átomos de hidrogênio e oxigênio, que constituem a molécula de água. Ao substracto, tomado em sua fisicidade, que constitui o substracto de outra coisa, chamavam

os antigos gregos de **hipokeimenon**, têrmo que teremos de conservar por ora, até que encontremos um que corresponda intencionalmente ao que aquêle significa.

O **logos**, que constitui o que chamavam antigamente a substância segunda, tomava na filosofia clássica o nome de **qüididade**, têrmo que se deve conservar para considerar aquêle abstractamente. Assim, a qüididade de um **ontos**, é, pròpriamente, o seu **logos** metafísico de que o **ontos** participa ou imita.

Só se pode chamar de **accidente** o que pròpriamente não constitui o substracto físico já ordenado pelo **logos** de um **ontos**, mas o que é variante neste, pois aquêle, tomado em sua composição: **substracto** + **logos** é invariante, enquanto em sua fisicidade, tomada apenas fàcticamente, apresenta variantes, que são chamados **accidentes**, o que acontece com a coisa. O conceito de **accidente** não oferece confusão, e deve ser mantido, embora dê lugar a uma problemática que desejamos tratar agora sob alguns aspectos gerais.

O substracto, tomado apenas fìsicamente, e separado de seu **logos**, não é um elemento de natureza do **ontos**, senão quando o constitui, e quando tal se dá, está ordenado segundo o **logos** do **ontos**. Tomado abstractamente, independe dos accidentes. Mas, tomado concretamente, não há um tal substracto que não apresente accidentes; ou, seja, que não apresente aspectos variantes, que podiam ser diferentes, mas sem os quais, contudo, o coisa não teria existência. O substracto se dá existencial e fàcticamente, com aspectos variantes. E tais aspectos são proporcionados à estructura do substracto, já ordenado pelo **logos**. Que tais accidentes podem dar-se separados dêste ou daquele substracto, tal é indubitável, porque êste pêso, êste volume, esta côr poderiam dar-se em outros sêres. Mas, o que se dá neste substracto é dêste substracto, enquanto tomado em sua individualidade fáctico-histórica. Não na sua intensidade e extensidade, porque esta côr, que tem tal vibração, poderia repetir-se em outro substracto que não êste. Essa não-dependência total

do accidente, considerado em seu **logos**, é de uma importância capital. Assim, uma coisa poderia apresentar-se com os accidentes de outra, o que é o fundamento da Eucaristia, pois, nesta, o que se afirma, é que o corpo de Cristo se apresenta com os accidentes do pão e do vinho, o que não é um absurdo filosófico, embora seja discutível do ponto de vista teológico, o que não nos cabe agora tratar.

Se considerarmos o que expôs Anaxágoras de Clazômene quanto aos accidentes, que chamava êle de pontos-qualidades, o ser físico-material, que é pròpriamente a matéria da física clássica, é inseparável de seus accidentes.Os físicos modernos chegam a reunir cêrca de 137 accidentes inseparáveis da matéria física, tais como volume, dimensionalidade, tensionalidade, resistibilidade, etc., sem os quais não pode existir a matéria. Êsses accidentes, por serem tais, não constituem a **essência** (a qüididade) daquela, contudo não se dá ela sem tais accidentes, que são propriedades, neste caso, daquela. E são propriedades, que são da qüididade da matéria. Mas, propriedades indefectíveis, pois, segundo tais físicos, sem tais propriedades, a matéria não é matéria. Neste caso, esta seria aquêle modo de ser que reúne imprescindivelmente êsses 137 **pontos-qualidades** na linguagem anaxagórica, essas propriedades, que **pertencem** ao seu **logos**.

Todos sabemos que a ciência moderna não oferece uma definição da matéria que satisfaça à esquemática de nossos dias, como a definição clássica aristotélica satisfazia à esquemática da filosofia grega. A matéria, para a física moderna, apresenta essas propriedades que os físicos buscam catalogar, e que são expressões de qüididades que a matéria, ou o que se chama matéria, exige necessàriamente. É impossível admitir-se uma matéria sem dimensionalidade, sem extensidade, sem intensidade, sem tensionalidade, sem resistibilidade, sem volume, sem massa, sem mobilidade, sem permeabilidade, etc. Se tais accidentes (e assim eram considerados na filosofia clássica, que os chamaria de **accidentes**

necessários) faltassem à matéria, esta deixaria de ser tal, e até, concordam os físicos, que são absolutamente necessários. Neste caso, teríamos de distinguir as propriedades **actuais** e **virtuais.** Virtuais seriam aquelas que o ser poderia não tê-las em acto, como o ser gramático no ser racional (o homem), e **actuais**, aquelas que se dão no ser racional (o homem), e **actuais**, aquelas que se dão no pleno exercício do ser de alguma coisa. Essas propriedades da matéria seriam, além de actuais, necessárias, pois a matéria *deixaria de ser tal se não as tivesse em acto.*

Sem expansibilidade, retractibilidade, permeabilidade, mobilidade, ductibilidade, conductibilidade, informabilidade, figuratibilidade, mutabilidade, impenetrabilidade, resistibilidade, densidade, extensidade, intensidade, massa, pêso, volume, dimensionalidade, elasticidade, plasticidade, atractibilidade, repulsibilidade, potencialidade térmica, maleabilidade, vibratilidade, dureza, relatividade, solubilidade, reactividade, *consistibilidade, insistensibilidade, cristabilidade, con*tractibilidade, liquefacibilidade, solidificabilidade, gaseificabilidade, cromaticidade, etc., sem tais, a matéria não seria matéria.

Essas propriedades são actuais e necessárias. Definir a matéria, pois, dentro dos cânones da ciência moderna, é impossível. A definição, que se cinge apenas às propriedades, é uma definição incompleta para a Lógica. Mas a Ciência moderna não quer considerar que a discriminação das propriedades não constituam a definição da matéria. A matéria é indefinível no âmbito da Ciência. A sua definição pertence à Filosofia, e, nesta, à **Cosmologia metafísica.**

Algumas das propriedades não são, porém, actuais, mas virtuais, embora necessárias. Assim, teríamos propriedades necessárias actuais e virtuais da matéria. A cristabilidade não é uma propriedade actual, mas virtual. Dêste modo, só se pode dar uma **definição descritiva** da matéria, dentro do âmbito da Física moderna, pois essa espécie de definição é a que enumera as propriedades, não a essência. A

conclusão a que se chega, é que a Ciência moderna não pode dar a definição essencial; ou, seja, não pode dizer **o que (quid)** a matéria é, mas apenas qual é a matéria **(quale)**, ou seja: pode dar a definição **quale** não a **quid.**

A expressão qüiditativa lógica **de um ontos** *não é* ainda a apreensão directa do seu **logos.** Ao captar o fenômeno **fogo**, sabemos que há nêle o **pelo qual** é êle fogo, e não outra coisa (a essência para os escolásticos), mas ainda nada sabemos sôbre o **logos da igneidade.** Sabemos, sim, que há, no fogo, uma lei (**logos**) de proporcionalidade intrínseca, pela qual êsse fenômeno se apresenta como tal, que é a **igneidade**, sem que ainda saibamos, sem que ainda possamos realizar a **resolutio** da sua compreensão ontológica. Só posteriormente sabe o homem que o fogo se dá quando há combustão.

O conhecimento da qüididade não é o conhecimento da coisa. Sabemos que para A ser A, é necessário o **pelo qual A é A**, e não B ou C. Mas, em que consiste o **logos** de A, podemos desconhecer. O conhecimento do **logos** iintimamente oferece um aspecto iterativo importante. Há uma via de conhecimento do **logos** da coisa (da essência da coisa). As ciências inductivas têm que satisfazer-se no conhecimento dos sinais e aspectos exteriores, e construir o **logos** da coisa, fundadas em tais aspectos, como procedem as ciências naturais, nas classificações da Zoologia e da Botânica. Contudo, há sêres dos quais podemos conhecer nitidamente o **logos.** É o que se dá, sobretudo, quanto a certos **artefacta**, os objectos da criação técnica do homem. Sabemos qual o **logos** (essência) de uma porta, de uma cadeira. Sabemos *que uma porta, para ser porta, tem de ter em si tais ou quais* condições. Uma cadeira é necessàriamente um móvel, com assento e com encôsto. Se conhecemos o **em si** ontológico da cadeira, não conhecemos (para falar uma linguagem kantiana) o **em si desta cadeira aqui (haec).** Mas, há êrro em tal afirmação, porque conhecemos o em si qüiditativo desta cadeira. O que se quer referir é à matéria **da qual** é feita

essa cadeira. Mas, essa matéria é madeira, ou matéria plástica, que, enquanto tal, não é a cadeira, mas apenas uma causa intrínseca **desta** cadeira, considerada em sua onticidade histórica (o ser esta cadeira — **haec** — aqui e agora). A penetração na qüididade da coisa esgota-se no enquanto a coisa é o que é, mas se tentarmos penetrar na qüididade dos elementos que a compõem, que constituem a sua estructura física (material), teremos de ir conhecendo o **logos** de cada elemento componente e constitutivo. Só assim, para o kantiano, chegaríamos ao conhecimento do **em si** das coisas. Mas, uma coisa é o que ela é, e o conhecimento da sua ensidade esgota-se no conhecimento da sua qüididade, ou do seu **logos**. Negar valor ao nosso conhecimento, porque não alcançaríamos o último **logos**, que constituiria a coisa, não é procedente, porque alcançamos ao último **logos** das coisas, cujas estructuras são físicas, materiais, que são a matéria prima, a potência apta a receber formas. A ensidade dos kantianos é apenas um eqüívoco, e surge da vaga consciência do **mysterium** que há em tôdas as coisas, quando queremos perscrutar a sua **haecceitas** (heceidade, sua istidade, **isto** aqui e agora), a captação da sua onticidade histórica, da sua singularidade, que é inefável, porque dela não podemos falar (**fabulare**). É que as coisas **ocultam** sempre um mais distante, porém não se deve esquecer que elas têm seus limites e, nêles, elas chegam até onde são o que são, e deixam de ser o que são, porque, dali em diante, começa o **outro**. Nosso conhecimento sabe até onde a cadeira é cadeira, mas sabe que algo, que não é ela, constitui a sua estructura física. Porque, na verdade, a madeira, que é a matéria desta cadeira, o de que (**quod**) esta é feita, não é cadeira. O que é ela, é dado pelo **logos** da estructura dêsse **ontos**, e êsse **logos** podemos conhecer. O que levou o kantismo a falar no **em si** transcedente, é fruto dêsse **mysterium**, da vaga ciência do que se oculta, do que sempre fica além, porque as coisas, que constituem o objecto de nosso conhecimento, não são os limites **do** ser, mas limites **no** ser, e examinadas, na sua estructura, há sempre algo que as ultrapasa, mas êsse algo é,

por sua vez, **cognoscível**, e a experiência nos tem demonstrado que os alcançamos. E conhecido êste, há algo além, que é, por sua vez, cognoscível, pois, como demonstramos apodìticamente na **Filosofia Concreta**, só o nada absoluto (**nihilum**) é incognoscível, enquanto tudo quanto é ser, por menos grau intensista de ser que tenha, é cognoscível, e o é também por nós, dentro das condições da nossa capacidade de conhecer; ou, seja, reductível à nossa esquemática, que é proporcionada e intencionalmente verdadeira.

Se não alcançarmos a constituição íntima das coisas, a sua estructura física, alcançamos, pelo menos, a estructura antológica, e nossos esquemas podem adequadamente ser proporcionados, segundo a nossa intencionalidade, ao **logos** da coisa.

Na escolástica, a abstracção tomista não afirma a captação dessa intimidade da coisa, como alguns pensam, mas apenas a captação do inteligível. Ora, o inteligível é **ad áliquid**, para alguma coisa. A inteligibilidade de uma coisa é proporcionada à inteligência de quem a conhece. Nossa inteligência funciona por esquemas, por sua acomodação aos factos, objectos, e por assimilação do que é adequado aos mesmos esquemas. Se êles nem sempre podem captar tôda a inteligibilidade de mòdo exaustivo, contudo podem captar como um todo. Sabemos que isto é fogo, sem saber ainda qual a intimidade da **igneidade**, mas sabemos que é o **pelo qual** isto é fogo. Sabemos que isto é uma maçã, sem saber ainda o **pelo qual** uma maçã é maçã, e não outra coisa. O **logos** da coisa captamo-lo proporcionadamente à esquemática que possuímos. Contudo, o que sabemos da coisa, pelo simples facto de ainda não ser tudo, não deixa de ser verdadeiro.

Quanto ao em si das coisas, convém que se esclareça bem o que se entende por tal. O que no maior número de vêzes se atribui a Kant não oferece a consistência que pretendem, como já vimos. Tal não quer dizer que lhe neguemos valor, nem que o que êle entende por **em si** (**an**

sich), seja o que se entende freqüentemente. Mas, aqui, já entramos em matéria de outro trabalho nosso — "**As Três Críticas de Kant**", no qual nos esforçamos por precisar o verdadeiro sentido do **an sich.**

Volvendo à cognoscibilidade, diremos que, se podemos conhecer o **ontos** como um **todo**, podemos não conhecer **tudo.** Conhecemos o **todo e não tudo** (**totum et não totaliter**, todo e não totalmente). A cognoscibilidade é proporcionada à inteligibilidade de uma coisa. E uma coisa é inteligível na proporção em que ela é alguma coisa. O nada relativo é inteligível, porque é nada **de** alguma coisa. Tem êste positividade pelo que se ausenta. Assim podemos conhecer uma deficiência, uma carência, uma privação, uma ausência, mas sempre de algo que seja positivo, porque não há nenhum conteúdo no conhecer a ausência de nada, porque a ausência de nada não é ausência, nem a privação de nada, nem a carência de nada. O nada, tomado em si mesmo, é ininteligível, e não dá nenhum conteúdo de conhecimento. Naturalmente todo nosso conhecimento se realiza sôbre o que é presente, sôbre a positividade presente, e a positividade ausente de uma coisa. Para conhecer alguma coisa, pois, é preciso conhecer, não só o que ela é, ou tem, mas também o que ela não é, ou não tem. Esta é uma das grandes conquistas da dialéctica moderna, embora já anotada pelos antigos.

Sempre que conhecemos alguma coisa, marcamos mais ou menos nitidamente os seus limites, o até onde ela é, e onde ela deixa de ser o que é. Eis por que há sempre a presença do **não** no conhecimento, ao lado do **sim.**

Para dizer-se que uma coisa é isto ou aquilo, é preciso excluir tudo o mais que não se inclua no que cabe à qüididade do que se diz que é.

Ora, todo ser finito é um ser deficitário. A privação é, assim, de magna importância, e nada se pode compreender ser a ausência de alguma coisa, pois uma coisa é o que é, porque não é o que não é. Todo ser finito, por sua dependência e por seus limites, como se vê na **Filosofia Concreta,** só é inteligível dentro dêsses limites marcados pelo que nêle se dá, e pelo que nêle não se dá; pelo que nêle é presente e pelo que nêle é ausente.

Mas, sucede que nem tudo quanto não entre no seu **logos** está ausente dêle. Assim, no caso desta cadeira, a sua matéria não entra no seu **logos**, enquanto considerada em sua onticidade histórica, embora entre formalmente em seu **logos**, porque esta cadeira é uma cadeira **de** madeira. Mas a madeira esta (**haec**) não é cadeira, não tem, como seu **logos**, o **logos** da cadeira, mas é imprescindível para dar a estructura física ôntica dêste **ontos**, e não a estructura ontológica do mesmo, senão em sua qüididade **madeira**, e não esta (**haec**) madeira.

Ora, a dialéctica moderna, por se interessar sobretudo com os aspectos ônticos dos sêres, sem desprezar a sua ontologicidade, tem de compreender que há, para a presencialidade das coisas, elementos imprescindíveis que, contudo, não entram em sua ontologicidade. E esta madeira aqui (**haec**) não entra na ontologicidade da cadeira. Mas o onticidade **desta madeira** constitui, històricamente, a realidade *desta cadeira. Reduzir-se à onticidade desta madeira, só* se pode fazer pela determinação singularizante do **haec**, pois ela constitui a sua **heceidade**, e não a sua ontologicidade. Se a lógica formal só vai interessar-se por essa ontologicidade, a dialéctica moderna toma em grande consideração o carácter da ontologicidade da coisa em sua singularidade, em sua heceidade, não para esgotar aí a sua análise, mas para não circunscrever-se apenas à ontologicidade ou à logicidade, mas para também incluir estas, junto com aquela, a fim de captar a maior soma de realidade, sem quaisquer desmerecimentos aos diversos aspectos que compõem a realidade concreta da coisa, que é constituída da idealidade (logicidade e ontologicidade) e da realidade (onticidade e singularidade), que revelam a realidade da idealidade, porque a logicidade e a ontologicidade são do **ontos**, que é singular.

Os dois mundos: **o mundo verdade** para Platão (que é o mundo da logicidade e da ontologicidade), e o **mundo fenomênico**, da aparência (que é o da onticidade e da singularidade) são paralelos e diacriticamente separados para o filosofar deficiente e abstractista, embora um mundo só, que a função diacrítica da nossa inteligência, em um estágio ainda incipiente, separou abissalmente, e que a dialéctica moderna esforça-se por reunir, ou, melhor, compreender em sua **real-idealidade concreta.**

Chamam-se **notas** de um conceito os aspectos inteligíveis que a mente humana distingue esquemàticamente, mas que pertencem, necessàriamente, ao mesmo, como, no conceito de **homem,** as notas de **animalidade** e **racionalidade,** sem as quais o homem não é homem. Tais notas vão constituir, na Lógica Formal, a **compreensão** do conceito. Os indivíduos agrupados nesse conceito, classificáveis por êsse conceito, constituem a sua **extensão.** Assim, **homem** estende-se a todos os indivíduos animais-racionais. Alguns lógicos modernos chamam de **conotação** ao conjunto de notas, e **denotação** o que constitui a **extensão** do conceito.

Para o nominalista, o conceito é, apenas a classificação dos indivíduos, e vale apenas em sua **extensão,** ou **denotação.**

Como o conceito refere-se **ao logos,** e êste, em sua idealidade, é real na coisa, como já vimos, para outros o que representa realmente aquêle é a compreensão ou o conotação, que se refere à qüididade. Ora, o **logos** da coisa é o que a Lógica Formal considera a **essência,** e refere-se à sua qüididade. Ela não é apenas uma classificação, mas aponta à razão intrínseca, à lei de proporcionalidade intrínseca, como o conceito de triângulo aponta à triangularidade, que não é apenas a classificação dos entes triangulares, mas ao **logos** da triangularidade (sua **fórmula**), que os triângulos imitam **sendo-a** ontològicamente, através da sua onticidade, sem, contudo, ser ônticamente a triangularidade. Assim **êste** triângulo, em sua onticidade, imita a triangularidade em sua ontologicidade, contudo não é ônticamente a ontologicidade,

porque, do contrário, não seria imitável por outras figuras triangulares. Vê-se dêsse modo que o nominalismo peca por estreitezas, ao considerar o conceito apenas em sua extensão ou denotação. O conceito deve ser visto em sua compreensão ou conotação, e em sua extensão ou denotação. É, ontològicamente, o primeiro, e as coisas são ônticamente a imitação da ontologicidade daquele. São classificáveis num conceito todos os sêres que participam (e no conceito de participação já demonstramos em nossos trabalhos que há uma imitação, de modo que a **mimesis** pitagórica e a **metexis** platônica têm um ponto de convergência e de identificação, como expusemos em "Tratado de Simbólica", "Pitágoras e o Tema do Número" e em "O Um e o Múltiplo em Platão"), e êles participam, pois, da ontologicidade do **logos** em que a onticidade imita a ontologicidade.

A definição essencial é aquela que expressa o **logos** (a essência e as notas essenciais de um conceito). Assim, na Lógica Formal, **homem é animal** racional é uma definição essencial, enquanto aquela que procuramos anteriormente oferecer da matéria é uma **definição** descritiva, pois enquanto aquela nos dá referência ao **logos** e suas notas, a segunda nos aponta apenas as propriedades da essência (**logos**), e não a essência. Nas ciências inductivas, as definições são predominantemente descritivas, como se vê na classificação zoológica e na botânica, e também nas definições da Física, embora a tendência seja a de alcançar a ontologicidade, e não apenas as propriedades do **logos.** Mas aí se atinge um novo lanço do caminho da Ciência, e é precisamente nesse estágio que a Ciência e a Filosofia desfazem o divórcio que surgiu na época moderna para, outra vez, conhecerem a concreção, que será já de uma nova fisionomia, diferente da que tentara Aristóteles, válida, sem dúvida, para o estágio do filosofar grego, não, porém, para as possibilidades do filosofar que nos cabe, quando podemos concrecionar as positividades daquele período, e as da grande contribuição escolástica.

Os dois mundos: **o mundo verdade** para Platão (que é o mundo da logicidade e da ontologicidade), e o **mundo fenomênico**, da aparência (que é o da onticidade e da singularidade) são paralelos e diacrìticamente separados para o filosofar deficiente e abstractista, embora um mundo só, que a função diacrítica da nossa inteligência, em um estágio ainda incipiente, separou abissalmente, e que a dialéctica moderna esforça-se por reunir, ou, melhor, compreender em sua **real-idealidade concreta.**

Chamam-se **notas** de um conceito os aspectos inteligíveis que a mente humana distingue esquemàticamente, mas que pertencem, necessàriamente, ao mesmo, como, no conceito de **homem**, as notas de **animalidade** e **racionalidade**, sem as quais o homem não é homem. Tais notas vão constituir, na Lógica Formal, a **compreensão** do conceito. Os indivíduos agrupados nesse conceito, classificáveis por êsse conceito, constituem a sua **extensão.** Assim, **homem** estende-se a todos os indivíduos animais-racionais. Alguns lógicos modernos chamam de **conotação** ao conjunto de notas, e **denotação** o que constitui a **extensão** do conceito.

Para o nominalista, o conceito é, apenas a classificação dos indivíduos, e vale apenas em sua **extensão,** ou **denotação.**

Como o conceito refere-se ao **logos,** e êste, em sua idealidade, é real na coisa, como já vimos, para outros o que representa realmente aquêle é a compreensão ou o conotação, que se refere à qüididade. Ora, o **logos** da coisa é o que a Lógica Formal considera a **essência,** e refere-se à sua qüididade. Ela não é apenas uma classificação, mas aponta à razão intrínseca, à lei de proporcionalidade intrínseca, como o conceito de triângulo aponta à triangularidade, que não é apenas a classificação dos entes triangulares, mas ao **logos** da triangularidade (sua **fórmula**), que os triângulos imitam **sendo-a** ontològicamente, através da sua onticidade, sem, contudo, ser ônticamente a triangularidade. Assim êste triângulo, em sua onticidade, imita a triangularidade em sua ontologicidade, contudo não é ônticamente a ontologicidade,

porque, do contrário, não seria imitável por outras figuras triangulares. Vê-se dêsse modo que o nominalismo peca por estreitezas, ao considerar o conceito apenas em sua extensão ou denotação. O conceito deve ser visto em sua compreensão ou conotação, e em sua extensão ou denotação. É, ontològicamente, o primeiro, e as coisas são ônticamente a imitação da ontologicidade daquele. São classificáveis num conceito todos os sêres que participam (e no conceito de participação já demonstramos em nossos trabalhos que há uma imitação, de modo que a **mimesis** pitagórica e a **metexis** platônica têm um ponto de convergência e de identificação, como expusemos em "Tratado de Simbólica", "Pitágoras e o Tema do Número" e em "O Um e o Múltiplo em Platão"), e êles participam, pois, da ontologicidade do **logos** em que a onticidade imita a ontologicidade.

A definição essencial é aquela que expressa o **logos** (a essência e as notas essenciais de um conceito). Assim, na Lógica Formal, **homem é animal** racional é uma definição essencial, enquanto aquela que procuramos anteriormente oferecer da matéria é uma **definição** descritiva, pois enquanto aquela nos dá referência ao **logos** e suas notas, a segunda nos aponta apenas as propriedades da essência (**logos**), e não a essência. Nas ciências inductivas, as definições são predominantemente descritivas, como se vê na classificação zoológica e na botânica, e também nas definições da Física, embora a tendência seja a de alcançar a ontologicidade, e não apenas as propriedades do **logos.** Mas aí se atinge um novo lanço do caminho da Ciência, e é precisamente nesse estágio que a Ciência e a Filosofia desfazem o divórcio que surgiu na época moderna para, outra vez, conhecerem a concreção, que será já de uma nova fisionomia, diferente da que tentara Aristóteles, válida, sem dúvida, para o estágio do filosofar grego, não, porém, para as possibilidades do filosofar que nos cabe, quando podemos concrecionar as positividades daquele período, e as da grande contribuição escolástica.

Se excluimos do conceito a sua ontologicidade, torna-se êle **vazio**. Ora, o nominalismo, ao afirmar que o conceito é **vão** (vazio), apenas afirmava o resultado de uma experiência de esvaziamento, não a real-idealidade concreta do conceito, que a dialéctica concreta busca estabelecer.

Outro aspecto da Lógica Formal, que exige um exame detido da dialéctica concreta, é o constituído pelos conceitos de **gênero** e **espécie**, que são considerados por alguns apenas entes de razão, chegando outros a negar-lhes qualquer conteúdo com ontologicidade, ou, seja, de real-idealidade concreta. Eis aí um exemplo da actividade abstractista diacrítica da razão, que é deficiente sem dúvida. Um ser de razão não é apenas **o que só pode existir no espírito**, para empregar as palavras que freqüentemente usam os que os estudam.

Há um conteúdo ontológico, que revela uma ideal-realidade concreta, pois, do ideal, podemos alcançar o real, como do real o ideal, que é uma conquista da dialéctica concreta, que é concrecionadora, não como aglutinadora de positividades, mas como captora das positividades que, embora distintas, são inseparáveis fisicamente.

A cegueira é um ente de razão, e não tem existência fora da mente. A cegueira não é um ser de onticidade física, com dimensionalidade e materialidade, portanto. A cegueira é uma privação. Mas, privação de uma realidade que pertence à natureza da coisa. Não se pode falar da cegueira de um carvalho, mas sim da cegueira de um homem. É bem clara a diferença que há entre mera privação e carência. O homem cego está privado da visão; o carvalho carece da visão. O conceito de cegueira tem uma positividade na visão. Não há a onticidade fáctica da cegueira, está certo; mas há a ideal-realidade da mesma. Êsse ente de razão tem um fundamento fora da razão. É positivo fora, **extra mentis**. Corresponde a algo, que é idealmente real.

Assim, é o nada, enquanto relativo, porque já vimos que o nada relativo tem uma positividade, porque é nada de alguma coisa que é, porque nada de nada não é nada. O nada absoluto (**o nihilum**) é um ente de razão. Êste, sim, porque, fora da razão, não tem qualquer positividade. Mas a **afirmação** tem um conteúdo positivo, porque é a positividade em si mesma e fora da mente, como a tem **a espécie Homem**. A espécie não é apenas um ser na mente do ser racional, pois ela tem uma positividade na ontologicidade dos sêres que dela participam, pois êstes, em sua proporcionalidade intrínseca, obedecem a uma lei (**logos**), que nêle é imitada, e não subjectivamente existente em sua onticidade. A espécie não se dá ônticamente no homem, mas ontològicamente. Mas, o que repete a espécie, no homem, realiza, estructuralmente, a ontologicidade, pela imitação ou pela participação do ôntico, que repete, em sua proporcionalidade, a lei (**logos**) da ontologicidade. O mesmo se dá com o gênero.

Mas, a espécie e o gênero não existem ônticamente, fàcticamente, dirão. Não existem como singularidades ônticas: ali está a espécie A, ou o gênero B. Por isso nenhum ser é a ontologicidade. Nenhum homem é a animalidade nem a racionalidade. (Ali vai a **animalidade** ou a **racionalidade**). Dizemos apenas que **tem**. Neste **ter** há uma riqueza de distinção valiosa. O que na Lógica Formal se chama a **essência**, e na nossa dialéctica o **logos**, nenhuma coisa o é. Nenhuma coisa é aquela ônticamente, apenas ontològicamente. Ou, seja: a coisa **tem** a razão (**logos**), pois, ônticamente, ela é ordenada, arranjada segundo o **logos** (neste caso, o **arithmós** pitagórico). A sua componência, a sua estructura física, dispõe-se, ordena-se, segundo uma proporcionalidade intrínseca, que é o **logos**, sem ser ônticamente êle. Ela tem, possui, tem a posse, o **haver** de uma proporcionalidade, que repete aquela. Por isso se diz que ela tem o ontológico. Assim se diz que Paulo **é homem**, que não **é** humanidade, mas **tem** a humanidade. E por quê? Porque **ser homem** é **ser** ônticamente a estructura física e ter a estructura ontològicamente ordenada de sua onticidade. Em outras palavras: a sua onticidade é ordenada, segundo a ontologicidade do homem, e esta é a **humanitas**, o **logos** eidético de ho-

mem. Homem, como conceito, é mais extensista que compreensivo, porque o que constitui a sua compreensão ou conotação é o ontológico **humanidade,** enquanto em sua extensão abrange e abarca todos os indivíduos que daquela participam. Assim, o conceito **humanitas** é mais compreensivo, enquanto homem é mais **extensivo.** Na Lógica Formal, homem é um ente real actual, porque não se pode negar a sua existencialidade fora da mente, da razão. No entanto, a **humanitas** seria um mero ser de razão. Existe o homem e não existe a humanidade. Existir é ser fáctico-ônticamente o que ontològicamente se é; é ser no pleno exercício do que se é. **A humanidade** não é no pleno exercício do que é; não é actualmente existente, fora de suas causas portanto. Tomado êsse conceito no âmbito da Lógica Formal, têm procedência tais alegações. Todavia não tem quando é considerada concretamente. Porque a **humanitas** é apenas o ontológico, e êste não é um ente singular, ôntico-fàcticamente singular, que esteja aqui ou ali. É uma **forma** para a Lógica Formal, mas para a dialéctica concreta não é apenas uma forma, que vive ou subsiste na mente, porque pode subsistir em muitas mentes, tomadas individualmente. Essa multiplicação é a multiplicação de um **logos.** Ela é pensada em vários actos pensamentais; contudo, é um mesmo e único pensamento, pensado por várias mentes.

Assim, a triangularidade é uma só, mas pode repetir-se no acto de pensar, não repetir-se como pensamento. O não haver distinguido devidamente pensamento de acto de pensar criou tais dificuldads teóricas. O acto de pensar pensa pensamentos, e pensa também os **mesmos** pensamentos, mas os actos de pensar não são os mesmos. Quando João e Pedro pensam na triangularidade, há dois actos de pensar, mas há o mesmo e único pensamento, quanto à sua ontologicidade. O **logos** não é, assim, ônticamente singular. Não uma coisa que se dá aqui ou ali, mas que é pensado pelo que se dá aqui ou ali. Não se singulariza em Pedro ou João. O que se singulariza em Pedro ou João é o acto de pensar, não porém o pensamento. O **logos** não é nem

singular nem universal (aliás já demonstramos êsse aspecto em nossos trabalhos de filosofia). As formas, no sentido genuíno que lhes dava Platão, e também Pitágoras, não são nem singulares nem universais; são apenas **formais.**

Sua realidade é ontológica, e não ôntico-fáctica. Elas não **acontecem.** Elas são. O pensar acontece, o pensamento não. Por isso, o pensamento não tem topicidade, nem nenhuma das propriedades da matéria. O pensamento, enquanto **logos,** não apresenta nem mobilidade, nem permeabilidade, nem penetrabilidade, nem resistência, nem extensidade (tamanho), nem pêso, nem volume, nem plasticidade, nem potencial térmico, nem conductibilidade, nem maleabilidade, nem vibratibilidade, nem informabilidade, nem solubilidade, nem reactibilidade, nem contractibilidade, nem solidificabilidade, nem liquefabilidade, nem gaseificabilidade, nem cromaticidade (física, não metafòricamente considerado), nem expansibilidade, nem alterabilidade, nem corporeidade, nem igneidade, nem transferibilidade, nem temporariedade, nem temporalidade (não tem idade, tempo); em suma, nenhuma das 137 propriedades **da matéria.** O pensamento não é, pois, material, mas sê-lo-á o acto de pensar? Pode-se dar (com ou sem fundamento, não nos cabe por ora discutir) ao acto de pensar qualidades ou aspectos que são idênticos em sua ontologicidade às propriedades da matéria, mas ao pensamento não! A triangularidade não resiste, não é atraída, não é tempo, não sucede, não evolve, não muda, não se transforma. A triangularidade é, pois, e será sempre triangularidade, e nada mais que triangularidade.

Tais entes, se são captados pela nossa razão, não são, pois, apenas entes de razão. Se não existem cronotòpicamente, seu ser não se aniquila por isso, nem se pode negá-lo por isso. Se desaparecessem todos os homens e todos os sêres racionais, a triangularidade não deixaria de ser. É ela um pensamento que está no Ser, porque há um ser eterno, há uma triangularidade eterna, coeterna com êle, porque os

pensamentos não são produtos da **mente divina**, mas a própria mente divina.

Assim, para falarmos a linguagem do criacionismo cristão, Deus não cria os pensamentos. Os pensamentos não são criaturas que surgem na mente do Criador, ou de Deus, como metafòricamente nos mitos religiosos pode parecer que o sejam; elas são a própria mente do Ser Supremo. Não são criaturas, são ingeneradas e incriadas como êle. Deus é a mente universal. Numa linguagem dentro da Filosofia Concreta, e na sua terminologia, poder-se-ia dizer que êsses pensamentos são o próprio Ser Supremo, fonte e origem de tôdas as coisas. São coeternos com êle, e dêle. Há uma completa identificação.

Mas, e os limites dos pensamentos? A triangularidade não é a circularidade. Nesse caso, poder-se-ia objectar, que há no Ser Supremo composição de pensamentos, o que negaria a tese de simplicidade absoluta, que a Filosofia Concreta demonstrou. Haveria, sim, contradição se os pensamentos fôssem sêres ônticos, e por não o serem tais, nem tamopuco singularidades é que não há composição. Só há composição onde há o **com-posto**, onde há a positividade **ob** positividade, a positividade que se aglutina, que se conjuga, que se associa com outra. Os pensamentos enquanto tais, não são entes limitados, fàcticamente ônticos, existentes aqui ou ali. Não têm topicidade nem singularidade. São apenas formais, são **eide, eide arkhai,** na legítima linguagem platônica e também pitagórica. Entidades, que não são à semelhança das que são aqui ou ali, das que acontecem. João, Pedro acontecem, mas a **humanidade** não acontece. Antes de João e Pedro serem, antes de existir o primeiro homem, já **era a humanidade.** O primeiro homem apenas foi, como João e Pedro são o homem, porque, em sua onticidade, repetem a ontologicidade da **humanitas.** Por isso, nem um, nem outro, nem ninguém é a humanidade, mas apenas a tem; ou, seja, em seu **haver** há, na ordenação de seu ser ôntico, a repetição ôntica, por imitação, da ontologicidade da **humanitas.**

Por isso, a **humanitas**, enquanto tal, não é um mero ser de razão. Ela é enquanto considerada segundo a nossa existencialidade, o nosso modo de ser fora de suas causas, o nosso modo de exercer o ser que somos.

Quando exercemos o que somos, não exercemos a **humanitas**, mas apenas o que em nós é carne e espírito, à semelhança daquela, por participação ou imitação, como êstes triângulos exercem o ser de si mesmos, que repetem ou imitam a triangularidade sem **serem** esta, mas apenas por **haverem** em sua proporcionalidade intrínseca a imitação ou participação da ontologicidade da **triangularitas.**

Compreendido assim, como o faz a **dialéctica concreta**, os conceitos de espécie e de gênero tornam-se mais ricos, e permitem que levemos mais longe a sua análise dialéctica.

O conceito de **animalidade** tem mais extensão que o de **racionalidade**, porque há mais animais que apenas os racionais, porque o conceito de animalidade se pode atribuir a todos os animais, enquanto o de racionalidade só se pode atribuir àquele que a **tem.** Assim, o gênero estende-se mais que a espécie, embora esta seja mais rica em compreensão, em conotação, porque o conceito de homem, como espécie de animalidade, é mais rico em compreensão, porque tem a nota actual da racionalidade, enquanto, aquêle não tem senão virtualmente.

Ontològicamente, a animalidade **antecede** ao homem, porque a espécie é ontològicamente posterior ao gênero. Neste caso, poder-se-ia dizer que o gênero tem potencialmente a espécie, não actualmente, pois a animalidade possui potencialmente o homem, não actualmente. Actualmente, só a espécie humana tem racionalidade entre os sêres animais terrestres. O gênero é mais rico potencialmente que a espécie, porque a inclui; mas é mais pobre em acto. A diferença acrescenta uma actualidade, que o gênero ainda não possui. Ou seja: nesta se exerce uma actualidade, que na quela ainda não se exerce.

Surge, agora, um problema, que se pode traduzir assim: possui ou não virtualmente o gênero a espécie? Ou apenas a possui **potencialmente?** Antes de o homem vir-a-ser no pleno exercício de sua espécie, era êle, ou não, apenas uma potencialidade da animalidade, ou já era virtualmente na animalidade; em suma, já havia uma presença de certo modo do homem no animal?

Para as teorias materialistas e afins, a afirmação é a da virtualidade, mas para outros não. A animalidade, para o evolucionismo cristão, por exemplo, apenas apresentava a potencialidade de ser assumida pela humanidade; melhor, o animal, num determinado grau de sua evolução, estaria apto a receber a **forma** do homem.

Estamos aqui no campo de um dos temas mais importantes da Antropologia, e também da Noologia, e seria ingenuidade pensar que se poderia resolver problemas de tal vulto com meia dúzia de idéias, e uma rápida explanação. Ademais, êsse tema só nos interessaria nesta obra em sua função dialéctica, e não metafísica. Mas, é verdade, por sua vez, que, ao abordá-lo por êste ângulo, somos forçados a atingir o outro.

De certo modo, pode-se dizer que **homem** é algo que acontece com a animalidade e que nela está potencialmente antes de existir. Em poucas palavras, dentro da Lógica Formal, a fim de não se destruir sua maneira de conceber a compreensão e a extensão, apenas se pode dizer que a animalidade é apta a receber a forma da racionalidade, mas esta não está contida virtualmente naquela. Ou, ainda: que é possível surgir um animal racional, não como uma evolução de animalidade, como um desenvolvimento desta, mas como uma nova informação que pode ser feita. Assim, o homem exige a presença de uma causa eficiente que o faça (ao barro é insuflado o espírito, como se vê na Gênese cristã).

As diferenças específicas não são necessàriamente inclusas na compreensão do gênero.

Na definição do homem, a animalidade refere-se mais à sua materialidade, e a racionalidade à sua espiritualidade. Mas, a matéria tem uma propriedade: a informabilidade, a capacidade de receber formas. A informalidade humana (a aptidão de receber forma humana) era, pelo menos, virtual no animal. Até aqui nenhum aristotélico pode negar tal afirmativa. O que êle negaria é o que é platônico, diria, que seria aceitar a virtualidade da humanidade na animalidade. Mas há um êrro nessa afirmativa, porque não é isso o platonismo, pois êste não consiste em afirmar apenas a virtualidade, como se na animalidade existisse já o **homúnculo,** à semelhança dessa compreensão primária que se verificou na Idade Média. O que afirmaria é que há uma **razão seminal** do homem na animalidade, com certa semelhança às razões seminais de São Boaventura; que, na animalidade, já há uma disposição prévia, mas constituída segundo uma ontologicidade, do que será o homem depois. Neste caso, o homem não é virtual no animal, como algo já dado em sua actualidade. Mas, de todo o sempre, a animalidade é ontològicamente apenas animalidade, e a humanidade apenas humanidade. Para que um **ontos** seja ônticamente uma repetição, ou uma imitação, ou participe da ontologicidade da *humanidade, é mister que seja animal.* E na ordem do acontecer a animalidade precede à humanidade, embora na ordem eidética não haja essa antecedência, porque, na ordem dos pensamentos eidéticos do Ser Supremo, um não acontece antes ou depois que outros, pois todos são coeternos. Na ordem do acontecer ôntico-factico, sim, uma precede a outra.

Na ordem eidético-ontológica, a animalidade não inclui a humanidade, mas na ordem ôntico-fáctica a inclui. Já vimos que os pensamentos, enquanto **eide,** não são dependentes uns dos outros para serem, pois tudo quanto é pensamentalmente eidético sempre foi e sempre será. Não há anterioridade ou posterioridade na ordem do ser, mas apenas na ordem lógica, do **logos** de cada um. Mas, na ordem

ôntica das coisas que acontecem, há posterioridade e anterioridade.

Existencialmente, para um **ontos** ser homem é imprescindível a sua animalidade. Existencialmente, a animalidade inclui a humanidade. Conseqüentemente, a matéria, que é animal, e que se tornou homem, tem de conter, nesse sentido, virtualmente, o homem; ou, seja, a matéria já continha, desde sempre, em sua existencialidade, a virtualidade da **matéria** humana. Não o **logos**, pois êste como vimos, não está, enquanto **eidos**, contido em outro, mas só no Ser Supremo, sem ser êste um composto dêles, porque tais **eide** são dêle e não êle tais **eide**. Sem o ser não haveria **eide**, porque então o **nihilum** poderia contê-los, e o **nihilum** não é, nem poderia conter coisa alguma. Para que o **eidos** seja, é preciso que seja.

O gênero contém virtualmente a espécie, enquanto considerada em sua materialidade, não em sua eideticidade. O homem estava contido no animal em sua materialidade, não em sua eideticidade.

Dêste modo, pode-se compreender a positividade do pensamento daqueles que afirmam a virtualidade, como dos que afirmam a potencialidade apenas. O **eidos** da humanidade era potencial no animal, mas a matéria humana era virtual. Se tomarmos o gênero em sua materialidade, o homem é uma virtualidade desta. Mas, se tomarmos homem apenas em sua eideticidade, é êle uma possibilidade daquela, cuja materialidade animal tem a possibilidade de ordenar-se, pro porcionar-se intrìnsecamente, segundo o **logos (eidos)** do homem. Êste, de modo algum, é uma **transformação** daquela. A forma animal, enquanto forma, não se muda em outra forma, a humana. A transformação, ou o que se pode chamar tal, não é uma mutação ontológica, mas apenas uma mutação ôntica. Um **ontos** pode ordenar-se segundo um **logos** e, depois, segundo outro, mas um **logos** não se torna o outro. A **animalidade** não se torna **homem**, mas sim pode surgir um **ontos** animal que tem a **humanitas**. Com grande

profundidade, Tomás de Aquino concluía que a **humanitas** não é uma composição de animalidade e de racionalidade, como se o ser homem fôsse um ser que recebesse a forma animal e depois a forma humana. **A humanitas** já inclui, em seu **logos**, o ser animal e o ser racional.

Neste caso, o homem surgiu quando surgiu o ser de forma humana. Na alegoria cristã, Adão, feito de barro (corpo animal), recebe a forma humana (pela insuflação do espírito). Em suma, a matéria animal era apta a ser novamente informada. Neste caso, a humanidade como **logos** (ou como forma, para a escolástica) não estava contida virtualmente na animalidade, porque não **era** já animalidade, pois esta é apenas ela mesma. Mas a materialidade animal, sim, já continha virtualmente a materialidade humana, não o **logos humanitas.** Assim, o gênero, considerado em sua ontologicidade, não contém virtualmente a ontologicidade da espécie, mas o gênero, considerado em sua onticidade material, em sua estructura material, êste o contém. Na linguagem científica, o homem, biològicamente considerado, é animal, não o é psicològicamente, sob o aspecto do psiquismo, da racionalidade, do entendimento. Os órgãos do homem são estágios de um evolver da organicidade na sua função biológica e fisiológica. Nesse sentido, pode dizer-se que o primeiro ser vivo já continha virtualmente tôda a escala do orgânico, incluindo o homem. Mas apenas do orgânico, não do ontológico.

Surgem, aqui, outros problemas, mas êstes já pertencem ao âmbito da psicologia metafísica, ao campo do que se refere à **alma**, o que não poderia ser tratado aqui.

Sintetizando, podemos dizer que nossos conceitos contêm outros, como **animal**, lògicamente considerado, contém **homem** e, êste contém o **de brasileiro.**

Contudo, dentro da **dialéctica concreta**, essas inferências são apenas lógico-formais, não ontológicas quanto aos **eide**. Assim, como não se pode dizer que os conceitos con-

têm em sua extensão os indivíduos, que podem ser nêles classificados, mas sim que **convêm** a tais indivíduos, pois o conceito não é apenas a soma dos indivíduos que cabem em sua extensão (esta não deve ser medida pelo número dos indivíduos que **contêm**, mas sim pela quantidade de indivíduos aos quais convém) o mesmo se dá, também, quanto ao **logos.** O nominalismo confundiu a extensão com o número contido, em vez do número ao qual convém, confundindo o que é **um** (conceito em sua logicidade) com a **colecção dos indivíduos**, que naquele se classificam. Assim, o âmbito ontológico de um **eidos** não é uma **colecção de eide**, mas uma "estructura eidética", que, **parcialmente**, convém a outra estructura eidética.

Assim, na estructura eidética de **humanitas**, sua ontologicidade inclui a ontologicidade de animalidade, contudo não é o produto de uma soma de animalidade e racionalidade, como três, em sua ontologicidade, não é a soma de uma unidade, de outra e mais outra. Aritmèticamente, 3 é igual a 1 + 1 + 1, mas, ontològicamente, 3 é apenas 3, e não uma colecção de unidades. É uma totalidade ontológica **uma**, e não uma colecção, um agregado. Tem, assim, a sua razão, seu **logos** próprio, e não de empréstimo. O não ter-se compreendido isso em tôda a sua extensão impediu que o pensamento pitagórico fôsse melhor julgado através dos tempos. Tomás de Aquino compreendeu-o bem, quando estabeleceu o **eidos** da **humanitas**, ao mostrar, em sua **Summa Theologica**, que o Homem não é uma soma de Animalidade e Racionalidade, mas a racionalidade humana inclui o animal. Não há, assim, no homem, duas almas, mas uma só, que é animal-racional, e não a soma de duas almas, formando uma totalidade sincrítica. **O eidos** do 3 não é uma totalidade sincrítica, em que cada unidade limita-se em si mesma, formando um agregado. O 5 limita-se em si mesmo numa unidade de simplicidade.

Pode-se, assim compreender o que na Lógica Formal é chamado de conceitos **superiores** e **inferiores**, como se pode

conceber, pela dialéctica concreta, o alcance, depois da aplicação desta à análise dos factos.

Há uma diferença entre dizer **Todos os homens são** e **Todo homem é**, pois o primeiro refere-se frontalmente à colecção de todos os indivíduos humanos, e os toma em sua extensão, enquanto o segundo refere-se frontalmente ao homem em sua qüididade, e toma-o mais em sua compreensão. Assim, quando dizemos **todos os homens são mortais**, queremos afirmar que a colectividade dos indivíduos humanos tem-nos revelado que todos os componentes dessa colectividade são mortais, mas ao dizermos **todo homem é mortal**, afirmamos que a natureza humana é mortal, independentemente da sua extensão, pois êste último juízo toma mortalidade humana, tanto em sua extensão como em sua compreensão. Essa distinção já se fazia sentir na Lógica Formal, embora seja comum entre os lógicos modernos, confundir êsses dois juízos que, contudo, se distinguem tão claramente. Um juízo revela-se quantitativo, enquanto o outro, além de incluir o quantitativo, inclui a natureza do ser. É importante na dialéctica concreta essa distinção, pois dizermos **todo ser finito é dependente** é diferente do juízo **todos os sêres finitos são dependentes**, pois o primeiro juízo afirma que é da natureza do ser finito ser dependente, enquanto o segundo pode apenas afirmar que, da colecção dos sêres finitos por nós conhecidos, a dependência se revela indefectivelmente.

E aqui surge um outro aspecto importante da dialéctica ontológica, que é a dialéctica concreta, porque o que se afirma da natureza de uma coisa, como do seu **logos**, se diz necessàriamente. Assim, o mesmo juízo poderia ser reduzido a êste: **todo ser finito é necessàriamente dependente.** Dêste modo, transformamos o primeiro juízo, de meramente assertórico, em um juízo apodítico.

Até um juízo probabilístico pode ser transformado num juízo apodítico.

Quando se diz: **alguns homens são provàvelmente cientistas**, êsse juízo quer dizer que entre os sêres humanos há alguns que são cientistas, ou há a possibilidade de alguns serem cientistas, não todos. Pode-se apodìticamente dizer: **necessàriamente, há a possibilidade de haver homens que sejam cientistas.** É, pois, uma possibilidade da natureza do ser humano ser cientista.

O juízo **todo homem é mortal** pode ser transformado num juízo apodítico, ao dizer-se: **necessàriamente, todo homem é mortal.** Neste caso, afirma-se que é da natureza do homem a mortalidade. A demonstração de um juízo apodítico alcança-se quando se mostra que o predicado atribuído não é apenas uma propriedade da essência, mas é da própria essência, ou, seja, do **logos** do sujeito.

A apoditicidade da possibilidade se comprova desde que a predicação de probabilidade não implique contradição intrínseca ao sujeito.

Quando examinamos as propriedades, verificamos que havia as necessárias actuais e as contingentes, também actuais e potenciais. Assim, para ser alguém gramático, é necessário que seja racional. Mas, ao examinarmos as propriedades da matéria, precisamos estabelecer com segurança êste ponto para que seja possível a afirmação da necessidade, e em que têrmos esta poderá ser predicada. Examinemos o **pêso**. É uma propriedade da matéria? Sem dúvida, mas de que espécie? Contradiria a estructura metafísica da matéria o não ser pesada? Poderia haver um corpo que não revelasse pêso, um corpo, cujo conjunto de factôres predisponentes colocassem-no numa situação neutra em que a atractibilidade por parte de outros fôsse anulada totalmente? Nesse caso, o pêso, que é uma propriedade, não seria necessàriamente actual. Mas é inegável que a atracção não estaria aniquilada, mas apenas compensada, como a de uma nave interplanetária que alcançasse um ponto no universo, no qual as fôrças atractivas dos diversos astros se compensassem de tal modo, que ela permanecesse en-

tão sem pêso. Se afirmamos que o pêso é uma propriedade contingente da matéria, poderia haver corpos, em certas circunstâncias, que não **teriam** pêso.

Se se afirma que o pêso é uma propriedade necessária da matéria, êsse corpo não perderia seu pêso, apenas estaria compensado por atracções de vectores inversos, que efectuariam um equilíbrio, de modo a parecer que o corpo não tivesse pêso.

Se o pêso decorre da atractibilidade actualizada, é êle dependente desta.

Um corpo em posição neutra, como acima descrevemos, não perde a atractibilidade, não deixa de sofrê-la. Apenas se dá uma compensação por fôrças atractivas eqüivalentes de vectores inversos, que provocam um estado neutro. Neste caso, o pêso estaria apenas virtualizado em relação aos pontos atractivos, não se aniquilaria, porém. Se é uma propriedade necessária, é actual e, portanto, da essência, do **logos** do corpo. Em ambos os casos, o pêso não seria contingente, um possível de ser actualizado. Há uma terceira possibilidade: anulada a atractibilidade, o pêso deixaria de ser, se êste é dependente daquela. Mas, então, teríamos de afirmar que a atractibilidade não é uma propriedade necessária, mas contingente, pois, afirmando-se a contingência da causa, afirma-se a contingência do efeito. Deslocaríamos o problema para o da atractibilidade. Em que consiste esta? Na aptidão que têm os sêres corpóreos de ser impulsionados por factôres extrínsecos a aproximarem-se ou aderirem irresistivelmente a outros de maior massa. Se o pêso é dependente da atractibilidade, onde esta desaparecer, desaparecerá o pêso, e êste será, portanto, contingente. A Terra, considerada em si, é de pêso nulo, dizem os físicos. Seu pêso é proporcionado à atracção que sôbre ela exerce o Sol, mas também a de outros sistemas, sem excluir a atracção que podem exercer os outros astros componentes do nosso sistema solar.

Neste caso, o pêso será meramente contingente. As propriedades são contingentes, mas, na concepção de **Anaxágoras** (que predomina na Física moderna) das propriedades da matéria, umas são imprescindíveis, necessárias, enquanto outras, não.

Mas até aí estamos fundando-nos em conclusões inferidas dos actuais conhecimentos. O que desejamos é a apoditicidade do juízo afirmativo, que expressa: **o pêso é uma propriedade contingente da matéria.**

Os antigos, viam-se obrigados, como aconteceu com Aristóteles, a estabelecer uma matéria prima e uma matéria segunda. A matéria, que compõe os corpos **da nossa** experiência sensível, é uma matéria segunda, porque, por sua vez, é **feita** de matéria que, remotamente, é uma matéria prima. Essa matéria prima, a **hylen** de Aristóteles, não pode ser pesada, pois o pêso é dependente da atracção que exercem os corpos uns sôbre os outros. A matéria prima necessàriamente não é pesada. Mas, para a matéria segunda, o pêso é uma propriedade. Não pode ser uma propriedade necessária, porque é ela dependente da atractibilidade. Conseqüentemente, pode-se dizer, com apoditicidade, que o **pêso é necessàriamente uma propriedade contingente da matéria segunda.**

E onde está a razão ontológica da necessidade desta contingência? Pois sem ela não alcançamos a apoditicidade que busca a **dialéctica concreta.** Temos de afirmar que, necessàriamente, o pêso é uma propriedade contingente da matéria segunda. A necessidade é revelada pelas experiências sôbre o pêso dos corpos, pois são passíveis de aumento ou de diminuição. Mas a razão ontológica ainda não foi encontrada. Em si, pode-se afirmar, a matéria não é pesada, porque o pêso é produto de uma relação, é um ser assistencial (produto de uma **ad-sistência**), e não um ser subjectivamente existente. Não há o pêso com ensidade, mas com inaliedade, em outro **(in alius).** Se a matéria fôsse naturalmente pesada, o pêso seria da sua essência. Como propriedade necessária seria actual sempre na matéria, o que não se dá.

Só há apoditicidade em um juízo quando é revelada a razão ontológica da sua necessidade.

Pergunta-se se é possível tornar apodíticos todos os juízos. Nossa resposta só pode ser afirmativa. O facto de não podermos, de imediato, tornar a todos apodíticos não quer dizer que não possam encontrar êles uma formulação apodítica, mas apenas que, no estágio de nossos conhecimentos, não podemos, ainda, alcançar a apoditicidade de tôdas as proposições possíveis.

Quando se diz que **todo corpo pesado cai** (proposição normal da física pré-relativista), teremos de perguntar:

Necessàriamente todos os corpos pesados caem?

Neste caso, a primeira providência para alcançar a apoditicidade de um juízo está em formulá-lo interrogativamente sôbre a sua necessidade, ou se essa se justifica de modo apodítico. A interrogação acima é um exemplo. A resposta seguiria êstes caminhos dialécticos: para que todos os corpos pesados necessàriamente caiam, é mister que o pêso, nêles, não possa ser anulado de modo algum, ou que não se possa encontrar uma situação de equilíbrio, de modo que o pêso possa ser equilibrado por uma atracção inversa, já que aquêle é dependente realmente da atracção. Por pensar que todos os corpos pesados caem, muitos argumentavam, no passado, contra os antípodas, porque, como era possível manterem-se êles presos à Terra, quando estavam na parte inferior da mesma? A dificuldade desapareceria de pronto se se afirmasse o juízo de outro modo: em nosso planêta, todos os corpos pesados, deixados livremente, caem em direcção ao centro da Terra. E, neste caso, os antípodas já não seriam **absurdos.**

Se a pergunta sofrer a seguinte modificação:

Necessàriamente, todos os corpos pesados, deixados no ar, caem?

Para os que combatiam os antípodas, a resposta afirmativa ainda viria em oposição à tese de sua existência. Não, porém, se acrescentarmos à pergunta **em direcção ao centro da Terra**, porque uma resposta afirmativa já não revelaria a absurdidade dos antípodas, como dissemos.

No entanto, os antigos não haviam demonstrado de modo apodítico, como o desejamos; isto é, fundados em razões ontológicas, o que afirmavam sôbre o pêso e a queda dos corpos. (Aliás, já o fizemos anteriormente, ao tratar da **via analítica** e da **sintética**).

Ora, não é do **logos** da matéria ser pesada. Não se define a matéria, ao dizer que é o **ser pesado**, nem para os antigos nem para os modernos. Neste caso, não há razão ontológica da necessidade do pêso da matéria, que pode ser compreendida como resultado de uma relação.

Vejamos, então, como tornar apodítico um juízo sôbre o que tratamos: necessàriamente um ser material pode revelar pêso ou pode ser pesado. Por que? Porque ser pesado não contradiz, de modo algum, o **logos** da matéria.

Portanto, podemos extrair uma regra de **dialéctica concreta: o que não contradiz o logos de um ontos pode ser predicado necessàriamente como possível.**

À primeira vista, parece haver uma contradição aqui. Mas vejamos: por que se pode dizer que é necessàriamente possível? Pode-se dizer, porque o que não contradiz o **logos quanto é afirmado como possível de um ONTOS e não contradiz o seu LOGOS, é necessàriamente um possível dêste.**

Perguntemos agora: a imortalidade é possível ao homem? Qual a resposta que, apodìticamente, podemos dar a essa pergunta?

O homem é animal racional e, como corpo, é corruptível. Todo corpo é corruptível, como demonstramos na **Filosofia Concreta.** Mas, poderia um corpo, apesar de ser

corruptível, permanecer incorrupto por todo o sempre? Esta possibilidade contradiz o **logos** do corpo? A corruptibilidade, como tal, é uma possibilidade, mas uma possibilidade não é mister que necessàriamente se actualize. Nossas possibilidades não se actualizam tôdas, porque não é necessário que tôdas as possibilidades se actualizem. Se a mortalidade é uma decorrência da corruptibilidade do corpo, não há necessidade de que a corruptibilidade se actualize. Poderes outros poderiam impedir a sua actualização. A ressurreição dos corpos e a sua imortalidade, prometidas pelas religiões egípcia e cristã, não apresentam nenhuma contradição, pelo menos quanto à imortalidade como a entendemos. Impõe-se, aqui, uma distinção entre mortalidade necessàriamente actualizável, e mortalidade necessária, mas possivelmente actualizável.

O facto de um **ontos** ser corruptível não implica que se corrompa necessàriamente. Impunha-se construir, então, outro juízo: todo corpo necessàriamente se corromperá. Neste caso, a corruptibilidade seria uma eventualidade que necessàriamente se actualizará, o que a distinguiria das possibilidades que podem, ou não, actualizar-se. Essa distinção se impunha, pois é exigentíssima para a nítida compreensão das afirmações que podem ser formuladas.

Para se afirmar que a possibilidade necessàriamente se actualizará é mister descobrir o nexo ontológico de necessidade dessa actualização. Ora, uma possibilidade, como foi demonstrado em **Filosofia Concreta**, não se actualiza por uma necessidade intrínseca, porque é ela um **inesse**, um ser em outro, um ser que não vem a ser por si mesmo, porque, então, já estaria em acto, e actualizaria a si mesmo, o que é contraditório. Neste caso, impõe-se uma causa eficiente na linguagem aristotélica; ou, seja, uma razão de sua actualização, mas extrínseca à possibilidade. Se essa razão extrínseca não surgir, a possibilidade não se actualizará, porque, de per si, não pode alcançar o acto.

Por sua vez, a virtualidade é o que de certo modo já es-

tá em acto, não, porém, sob a razão, o **logos**, com que se actualizará. O potencial de fôrça de uma cachoeira é uma virtualidade, porque a fôrça já existe, não porém o seu aproveitamento ou transformação em potencial eléctrico. Contudo, a fôrça já está na cachoeira. Que se conclui daí? Que a passagem da virtualidade para a actualidade também depende de um factor extrínseco, ou da cooperação, pelo menos, de outros factôres. De per si, e apenas por si, uma virtualidade não se actualiza com o novo **logos.**

Para que a mortalidade seja necessàriamente actualizável, é mister que seja do **logos** do **ontos**, ou da essência, ou da natureza do **ontos** na linguagem filosófica clássica. É a mortalidade da essência do **logos** homem? Ou é apenas do seu corpo? É o juízo: **todo homem é mortal** um juízo apodítico? Se é, poderíamos substituí-lo por êste: **necessàriamente, todo homem é mortal.** Qual seria o fundamento da sua mortalidade? O facto de, como corpo, ser corruptível. Até aí, tudo bem. Mas, se perguntamos: necessàriamente, todo homem, por ser mortal, deve necessàriamente morrer? Desde logo, verificamos que para ser respondida esta pergunta afirmativamente, teríamos de alcançar a apoditicidade do juízo: **necessàriamente, todo homem, por ser mortal, tem de morrer.** Neste caso, a sua mortalidade se actualizará por uma decorrência rigorosamente necessária de sua natureza. E não poderia ser ela impedida? Para que se afirme que ela não pode ser impedida, já o juízo teria de ser formulado assim: **necessàriamente todo homem, por ser mortal, inevitàvelmente (ou imprescriptìvelmente) morrerá.** Mas, qual a razão ontológica de que o que é possível a um ser, necessàriamente acontecerá? Poderia haver uma necessidade intrínseca, haver no homem uma causa eficiente, que determinará necessàriamente a sua morte. Neste caso, êsse impulso de morte seria activo.

Mas ainda teríamos de mostrar que, inevitàvelmente, essa morte terá de ocorrer necessàriamente. Mas, o simples facto de um **ontos** ser mortal, ainda não implica a necessidade da ocorrência da morte. É mister que essa ocorrência seja imprescriptível. É mister, pois, uma lei da morte. Ora, uma lei da morte seria uma lei de destruição necessária. Como a possibilidade não pode actualizar-se por si mesma, é imprescindível um agente que actualize a possibilidade. Mas, neste caso, ainda não se demonstrou apodìticamente que a mortalidade é inevitável. E não se poderia provar, de modo algum, porque, então, o poder destructivo seria independente, seria absolutamente autônomo, o que contradiria as teses demonstradas apodìticamente na **Filosofia Concreta** Não é admissível tal poder incontrolável, autônomo absolutamente independente, porque, então, seria êle como o Ser Supremo, o qual, vimos, é único, e não é destructivo. Essa destruição não pode partir dêle, mas das deficiências dos sêres, que, como tais, podem ser contrabalançadas. O facto de um **ontos** ser mortal não implica que necessàriamente morra. Sua morte poderia ser impedida, pois uma possibilidade pode ser coartada. Portanto, o juízo clássico: **todo homem é mortal,** só pode tomar, na dialéctica concreta, essa formulação apodítica: **todo homem é necessàriamente mortal, de mortalidade necessàriamente possível, cuja actualização não é necessàriamente imprescriptível.**

A mortalidade não é a essência de um ser nem entra em sua definição metafísica, por ser negativa. É uma propriedade do ser vivo finito. Era assim que a classificavam antigos lógicos. Para êstes só é necessário o que pertence à essência de uma coisa, ou seja, o que é do gênero ou da espécie, ou da diferença específica. A dialéctica, que preconizamos, permite encontrar o necessário, e facilitar, dêste modo, a construcção de juízos apodíticos.

Portanto, pela dialéctica concreta, a mortalidade do homem é evitável. **Há, necessàriamente, a possibilidade de evitar-se a mortalidade do homem,** sem que tal afirmativa filosófica queira dizer que seja alcançável por nós essa imortalidade.

Ora, demonstrou-nos a Filosofia Concreta que as possibilidades podem ser contraditórias. E podem ser, porque o

possível e a sua negação não estão na relação de ausência e posse, porque o que é possível, por não ter ainda actualização, não implica contradição com a sua não-actualização. O que é possível é o que pode ser, e pode não ser. Dêste modo, enquanto possíveis, a sua actualização ou não, é possível; portanto, a contradição aí não implica absurdidade. Mas, actualizada uma possibilidade, a sua não actualização é já impossível. Só no que está em acto pode haver contradição. Sendo a mortalidade possível, a sua não-ocorrência não implica contradição. Portanto, pode-se agora obter mais uma regra da **dialéctica: tudo quanto é possível admite necessàriamente a sua contradição possível, e de tudo quanto se pode predicar um predicado possível, pode-se predicar como possível o seu oposto contraditório também possível.**

OUTRO EXEMPLO DE RACIOCINAR CONCRETO

A POESIA

Como exemplo do raciocinar concreto sôbre um determinado tema, sôbre o qual se possa empregar em parte a decadialéctica, a pentadialéctica, a dialéctica simbólica, a dialéctica ontológica, que é concreta, e dela extrair conhecimentos insuspeitados, segundo as iluminações apofânticas *de que temos falado, escolhemos o da* **poesia**, *por diversas* razões.

Entre tôdas é a que mais avulta, pelo facto de ser ela matéria de máxima controvérsia, onde as opiniões mais divergentes foram apresentadas e, portanto, onde mais dificilmente se podem construir juízos apodíticos e universalmente válidos.

A extensão de tal análise será por nós restringida, pois não poderíamos abordar tema de tanta exuberância de pormenores, senão, e apenas, com o intuito de mostrar a eficiência da nossa dialéctica no exame de qualquer matéria. Durante a exposição, evitaremos também fazer comparações com o pensamento de outros autores. Também não salientaremos pontos de convergência, pois procuraremos construir a análise apenas dentro do campo da dialéctica, segundo a entendemos e temos exposto.

A PRIMEIRA PROVIDÊNCIA

Consiste a primeira providência em tomar o têrmo **poesia**, e fazer sua análise etimológica, a fim de fixar da melhor maneira todos os conceitos e seus conteúdos noemáticos, bem como os conceitos derivados, que possam influir na

mais nítida compreensão do que pretende em seus aspectos gerais dizer tal têrmo. Como **poesia** vem do grego, é nessa língua que devemos primeiramente examinar as acepções diversas.

Poesis é o têrmo grego que significa a acção de fazer, **poieô.**

O têrmo **poieô** em grego, é tomado nas seguintes acepções:

a) fabricar, confeccionar;
b) criar, produzir;
c) fazer nascer, causar;
d) buscar, investigar;
e) fazer por si, fazer segundo seu gôsto;
f) criar por si, fazer a si mesmo;
g) apreciar, julgar.

Poiesis é, pois, a acção que lhe corresponde. Ora, a acção,como vemos pela teoria das modais, pertence ao que é efeito, portanto, a **poiesis é** a acção do que é realizado segundo as sete acepções que indicamos para **poieô.**

É, pois, a acção de fabricar, de confeccionar; a de criar, a criação, a de produzir, a acção de fazer nascer, dar vida, de causar, de buscar, de investigar; a acção de realizar a si mesmo, de realizar alguma coisa segundo o gôsto de quem a realiza: a acção de apreciar, de julgar, de perscrutar nas coisas o que elas testemunham. E, também, essa palavra tomou o sentido de criação ou de acção de composto (de **cum** e **ponere)** obra poética.

Poietes é o realizador de tais acções. Tem os seguintes significados:

a) autor, criador;
b) fabricante, artesão.

e o **poietes** realiza a **poiesis,** porque é **poietikós.** Esta palavra tem as acepções seguintes:

a) que tem a virtude de fazer;
b) quem é inventivo, engenhoso;
c) o que é próprio da poesia.

Poietós é o que existe por si mesmo.

E a realização do **poietes**, que é **poietikós**, e que realiza **poiesis**, é o **poiema**, cujas acepções são as seguintes:

a) o que se faz;
b) obra, actos de criação do espírito, invenção;
c) acção.

E como **acção**, **poiema** se opõe a **pathema**, pois o primeiro indica a acção, e o segundo o sofrer determinações. Assim, quem actua realiza um **poiema**, e quem sofre sofre um **pathema**.

Já temos aqui uma polarização, segundo o **produzir-se** e o **produto.**

Poiesis é o produzir-se;

poiema, o produto.

O **poietes**, pela **poiesis**, produz um **poiema.**

Conseqüentemente, corresponde à **poiesis uma poietiká** (como conjunto das normas de acção);

e a **poiema** corresponde uma poiemátiká.

Assim, quando examinamos o acto de produzir, examinamos **poèticamente** uma obra; quando a examinamos como algo produzido, examinamos **poemàticamente**. Se considerarmos apenas dentro desta providência, já podemos estabelecer uma série de juízos que merecerão análises diversas.

A poética é a disciplina que se dedica ao estudo do produzir-se criador.

A poemática é a disciplina que se dedica ao estudo do produto poético (como produção criadora, in lato sensu).

Entre poética e poemática há uma relação de determinante e de determinado.

Como tôda acção exige um agente, e também alguma coisa que é realizada, na **poiesis**, portanto,

o poietes está para a poiesis e para o poiema na relação de agente, actuar e acção.

O agente actua uma acção. E essa pertence ao que foi actuado. Portanto,

o poietes, pela poiesis, realiza um poiema, e alguma coisa é determinada (pathema).

O poietes está para a poiesis e para o poiema na relação de antecedente e conseqüente necessários.

Assim como à poiesis corresponde uma poiétiká, e ao poiema uma poiemátiká, é necessário (por que alguma coisa se realiza) que à realização, à determinação, à qual corresponde uma coisa determinada, corresponda uma pathemátiká.

Temos já:

Poiétiká — poiemátiká — pathemátiká
(poética) (poemática) (pathemática)

Podemos, agora, dispensar a terminologia grega, e usar a vernácula:

o artesão realiza uma obra de arte técnica. Sua acção é ainda poética nesse sentido amplo **(lato sensu)**. A criação do artista é poética, como poética é a gestação e criação da mãe. Poético é o acto engenhoso do espírito que cria. Há poética onde há **poiesis**.

Quão significativas já se tornam para nós aquelas passagens dos livros sagrados que nos falam do **antigo poeta** criador do mundo.

O Ser Supremo, fonte e origem de tôdas as coisas, é um poeta que realiza o poema da criação. É o antigo nos anos, porque está além de todo tempo, pois é eternidade.

Está na "sétima morada," a mais elevada, de onde dá surgimento à sua grande obra.

O arquiteto é um poeta, e constrói. Assim, o Ser Supremo surge como o Grande Arquiteto do Mundo em outras crenças. Noutras, é êle um artesão que junta e confecciona o cosmos, que toma das coisas desordenadas e ainda não determinadas, do grande vazio de formas, o caos (**Khaos**), as coisas inertes (de **in ars**, incapazes de vierem a ser por si mesmos), e dá-lhes forma, determina-as, ordena-as, tornando-as um cosmos (**Kosmos**) uma totalidade ordenada. Tôda simbólica, que conhecemos, das religiões, revela-se aqui na terminologia. Êsse ser primevo, o **grande ancião, o velho poeta**, é **poietós**, existe por si mesmo.

Volvendo aos juízos enunciados acima, podemos, pois, deduzir outros:

O poema exige um pathema, pois o acto de realizar exige um realizado, que é alguma coisa que sofre a acção determinativa do poeta.

Se há um poema, há necessàriamente um poeta. Portanto, onde algo é feito, onde algo recebeu determinações, há de haver um determinador que determine.

Examinemos uma série de frases, e veremos o que nelas há poesia, e apontaremos o que nelas há de poético.

"Em ti meu olhar fêz-se alvorada..."

"Somos dois rouxinóis que cantam ao entardecer."

Em tais versos, o poeta usa metáforas criadoras. Assim, também, neste verso:

"... a vida
é um punhado de areia ressequida,
um som d'água ou de bronze e uma sombra que passa."
"... e as minhas mãos
traçam gestos de sonho pelo ar."
"As magnólias abertas de meus dedos."

Em todos êsses versos, é evidente o papel criador do artista, que não se cinge à realidade, mas às analogias de tôda espécie, construindo, com elas, novas totalidades reais-ficcionais, mas genuinamente criaturas da imaginação criadora. Assim, o Ser Supremo, graças à sua **imaginação criadora**, à qual a nossa se analoga, cria e dá existência real-real, fora de suas causas. O artista, o poeta, cria-as real-ficcionalmente na imaginação, e graças à palavra, ao gesto ou todos os meios de comunicação que possui, transmite a sua realidade para que ela viva na imaginação de quem a recebe. É o poeta, assim, criador.

* * *

O sufixo **ika**, em grego, aponta o emprêgo de meios para alcançar determinados fins, a técnica, a arte de alguma coisa. **Poética** é a arte da **poiesis**, da realização, da criação. Restringe-se, assim, ao campo da poética ao campo da realização da poesia, ao produzir-se, a actuar em seu sentido **energético**. Quando se estuda a poética, deve-se restringir o seu campo a êsse aspecto. Já a poemática dedica-se ao poema, à realização, ao produzido, à obra já feita, à sua feitura. Ao examinar-se a obra de um poeta, pode-se orientar a análise aos aspectos poéticos e aos poemáticos. Dêste modo, essa distinção permite compreender que, poèticamente, pode haver igualdade entre poetas, e diferenças marcadas e nítidas quando poemàticamente considerados. Assim, podem assemelhar-se dois poetas poèticamente, e diferenciarem-se poemàticamente.

Considerando-se essa dualidade, pode-se, de antemão, estabelecer nítidas características de uma e de outra. Então, temos:

Poética:

— como produzir-se, revela as intenções do poeta;
— o ímpeto realizador em sua origem fundamental;
— o anseio criador que o leva à acção poética.

Intencionalmente, o poeta quer expressar, realizar o que nêle está em estado potencial. A intenção é revelada pelo tender para algo.

Poemática:

— como produto: a expressão do conteúdo intencional;
— o modo como êsse conteúdo intencional é expresso;
— as normas que presidem à formação do poema;
— o testemunho que o poema dá de tudo quanto pretende expressar o poeta.

É um êrro grave confundir a poética com a poemática. Nesta última, há um testemunho histórico, e, no caso das obras da poesia humana, êsse histórico não é o poeta poèticamente considerado, nem é êle, nem significa totalmente o seu poder poético a forma poemática. Julgar o valor de um poeta por sua poemática, tomada apenas como forma, é considerá-lo, portanto, de modo parcial e, conseqüentemente, deficiente por abstractista.

E essa distinção se impõe, porque o produzir distingue-se do produto. Embora o têrmo **poietikós** signifique o que tem a virtude de fazer, e também o que é próprio da poesia, a distinção entre poética e poemática torna-se clara e exigente, porque uma se refere à criação e outra à criatura. Tais conclusões decorrem da análise feita até aqui, análise que se poderia complexionar ainda mais, a ponto de invadir vastos terrenos. Contudo, temos de, neste trabalho, apenas sintetizar a maneira de proceder da nossa dialéctica, a fim de mostrar que é ela perfeitamente hábil, não só para examinar qualquer ponto, mas, também, e aqui está o seu ponto mais forte, ser capaz, não só de dar juízos apodíticos, como, também, de revelar inúmeros aspectos e verdades que à primeira vista podem passar despercebidos.

Considerando a **poética**, substantivamente, como a arte de produzir poemas, e **poemática**, também substantivamen-

te, como a arte de analisar os poemas, podemos, então, examinar o poeta (**poietes**) poèticamente e poemáticamente. Assim, o Ser Supremo, como **poietós e poietes**, em sua intimidade, que quer e escolhe (graças à sua potência activa) criar, sua acção é poética. A criação e a criatura, cujo exame nos cabe fazer, são poemáticas. A análise da criatura é da **poemática**; a análise do criador é da **poética.**

Como em tôda realização há a poesia (**poiesis**), não é de admirar que encontremos nas coisas uma poesia, da qual falamos, assim como falamos da poesia de um crepúsculo, da poesia das alvoradas, da poesia das montanhas, dos gestos e dos sentimentos humanos. Onde há um padecer, há um actuar, porque onde algo é determinado é porque há algo que determina. Onde há uma determinação, há uma **poiesis,** e esta é inteligível, porque tudo quanto é, é inteligível, como demonstramos em "Filosofia Concreta".

Onde há uma determinação há uma poiesis (poesia) e, pontanto, algo POIETIKÓS (poético, como adjectivo).

Há uma poesia, portanto, em tôdas as coisas, que é inteligível por uma inteligência.

Tendo chegado a concluir que há poesia em tôda realização, e fundando-nos nas acepções em que ela é empregada, verificamos, desde logo, que há poesia onde há um acto de determinação. Ora, um acto de determinação é filosòficamente o acto pelo qual se dá uma perfeição a uma potência, porque determinar é dar uma determinação a um determinável. Todo acto de determinação aponta a uma perfeição. Todo acto de determinar é **poiesis**, e realiza um **poiema.** Tôda realização é uma perfectibilização de uma possibilidade, que ainda não era no pleno exercício de si mesma, e que passa agora a ser. Êsse maravilhoso momento, em que o possível torna-se um acto, é **poiesis.** Portanto, onde há **poiesis,** há a perfectibilização de uma possibilidade, e vice-versa.

Tudo quanto há, portanto, em acto, está testemunhando essa **poiesis,** e tudo quanto há em acto, que foi produto de uma **poiesis,** é um **poema.**

Há poesia onde há a perfectibilização de uma possibilidade.

O acto poético é, portanto, um acto criador. Poeta é o criador. E o mais antigo poeta é, sem dúvida, aquêle que foi o primeiro a criar, aquêle que é incriado: o Ser Supremo. Compreende-se porque entre os hindus é êle chamado **o velho poeta da sétima morada.**

E compreende-se, também, porque, visualizando a criação pelo seu aspecto poético, chamem-na os hindus de **lilá, ludus,** brinquedo. Sim, porque o brinquedo é criador. Quando a criança brinca, ela simboliza, com as coisas, as coisas que vivem em sua mente, em sua imaginação. A criança **transforma** um simples pedaço de madeira num cão, num pássaro, num avião, numa pessoa, em tudo. Ela **cria** tudo, **cria** um mundo, e essa criação, na mente infantil, é uma perfectibilização de possibilidades imaginativas. Há uma poesia no **ludus,** como a poesia é também lúdica.

Ora, se observarmos o **ludus** infantil, verificaremos que êle se caracteriza, ainda, pela ausência de um interêsse, de uma finalidade fora de si mesma. A criação não constrói uma alavanca para produzir econômicamente alguma coisa, mas apenas para dar vazão à sua imensa capacidade criadora, poética. O **ludus** encerra-se em si mesmo, a sua finalidade está em si mesmo. Também o Ser Supremo, quando cria, não tende para finalidades outras que êle, porque nada há fora dêle. Sua criação é, sob êste aspecto, lúdica. Ademais, as coisas criadas são nêle e dêle, não tendo elas uma existência fora do Ser Supremo, porque, então, haveria rupturas no ser, o que já vimos é absurdo, como o demonstramos apodìticamente em "Filosofia Concreta".

Por outro lado, o Ser Supremo, quando cria, não o faz sob uma necessidade estranha a si mesmo. Seu actuar, que realiza a criação, é lúdico e poético; poético porque lúdico e lúdico porque poético. O **ludus** poético da criação é análogo, e não unívoco ao **ludus** poético da criança e do ser

humano adulto. E a distinção surge, de maneira clara e definitiva, pois a criação do Ser Supremo é uma criação absoluta, porque a criatura, antes de ser, é nada, mas a criação do ser finito consiste em dar forma a um conjunto de possibilidades que já são, e que recebem o ser sob uma nova forma. A criação lúdica do ser humano consiste em dar nova expressão às coisas, novas significações, ou em estructurá-las sob novas totalidades esquemàticamente outras, que são possibilidades contidas nos diversos aspectos das coisas reais-reais, ou reais-ficcionais. Na criação lúdica do homem, as coisas começam a ser outras do que são, enquanto na criação do Ser Supremo, elas começam simplesmente a ser e, porque vêm a ser, podem, depois, ser lùdicamente significadas pelo homem, e estructuradas em novas totalidades.

Por essa razão, há uma analogia entre ambas e, dêste modo, pode-se construir êste novo juízo:

Há uma analogia entre a poesia e a criação divina.

Ora, como a perfectibilização, nas coisas, é gradativa, a perfeição, que surge nas novas actualizações apresenta graus de perfeição, graus de actualidade, e os conjuntos, que se formam, revelam possuir mais ou menos perfeições qüiditativas. Assim, uma planta é mais perfeita que uma pedra, porque uma planta tem a perfeição da vida de que carece a pedra. O ser animal é mais perfeito que a planta, porque tem a perfeição da sensibilidade, da automoção, de que está privada a planta. E o ser humano é mais perfeito que todos, porque, além de tôdas essas perfeições, tem a da racionalidade, do seu entendimento.

Portanto, por haver mais ou menos perfeição nas coisas, há mais ou menos poesia nas coisas. Mas a poesia está aqui tomada em seu sentido objectivo; ou, seja, como algo que está nas coisas. Captar o poético das coisas é função de uma inteligência, e esta, naturalmente, poderá captá-lo

com mais ou menos intensidade. Conseqüentemente, há uma distinção a fazer entre

a) a poesia **in re** (na coisa) com sua gradatividade;

b) a poesia captada da coisa, proporcionada à capacidade do entendimento que pode inteligi-la.

Assim, há olhos quase cegos à poesia que há nas coisas, mas há outros que desvelam o poético, e o captam, imediatamente, numa intuição simples.

Por sua vez, descobrir e desvelar o que há de poético nas coisas é o papel do poeta, porque êste cria em si poemas ao captar o poético que nelas há. Ora, cada coisa tem uma referência possível a tôdas as outras, foi o que demonstramos em "Filosofia Concreta". O têrmo possível está aqui apenas em sentido relativo, pois tal possibilidade é relativa à mente que intelege as coisas. Conhecer exaustivamente um simples grão de areia, e tudo quanto êle contém, e tôdas as significações que êle aponta, é conhecer todo o universo. Tinha uma profunda verdade intuitiva a exclamação de Teilhard de Chardin, quando dizia que cada átomo é um centro infinitesimal do universo, pois em cada coisa, por mínima que seja, há a significação plena de tudo. Quando o poeta diz que os "galhos daquela árvore são braços abertos", êle capta uma significabilidade simbólica dos galhos da árvore. Êle intelege um significar, um apontar, um procurar da coisa, um dirigir dela, significativo, simbólico. A captação do poeta é **poiesis**, e poema é o que expressa, o resultado que traduz verbalmente o que êle sente. O poeta é, assim, um criador no sentido que expusemos, pois êle cria novos sêres com os que já há.

Ao grau de poesia que há nas coisas, corresponde um grau de poesia que há no poeta. Dêsse modo, o que o poeta cria pode ter mais ou menos poesia. E como saber qual o grau, como estabelecer tais graus?

A pergunta é difícil, e não é descabida. Deve haver um critério de aferição dos valôres poéticos, e devemos procurá-los. Não nos cabe, por ora, examiná-los, pois ainda

estamos apenas na primeira providência dialéctica, e captando e examinando tudo quanto a poesia poèticamente nos revela, para, depois, sôbre os resultados dessa pesquisa, empreender outras e mais amplas.

Sabemos que, sem dúvida, há um grau poético nas coisas, e um grau poético no poeta. Para muitos, a apreciação da obra poética é versátil e relativa, porque dependerá dos critérios de gôsto. Que tem sido quase sempre assim, nada há a objectar. Mas, a dialéctica concreta não se satisfaz em apenas estabelecer o que já se sabe, mas em investigar, em buscar, em procurar o que ainda não se sabe, ou o que, do qual, não se tinha uma consciência nítida. De antemão, as análises empreendidas nesta primeira providência nos permitem estabelecer que **há um grau de poético in re, e um grau poético em nós,** bem como há um apreciar psicològicamente dado, e um apreciar que tem um carácter de objectividade. Êste último é o que desejaríamos possuir, pois, dominando-o, poderíamos ser justos em nossas apreciações. É o aspecto criteriológico da poesia, que exige um exame especial, o que não podemos fazer aqui.

O poeta, olhado psicològicamente, é um sensitivo de uma sensibilidade que permite especificar, a qual chamaremos de **intuição poética**, e que consiste na capacidade de captar o grau poético que há nas coisas, e senti-las, gradativamente, como poemas. Tôda intuição é imediata e, portanto, é imediata essa captação. Poder-se-ia agora perguntar se não há também um captar mediato, intelectualmente racional, do poético nas coisas. Tem naturalmente que haver, porque a racionalidade, em seu actuar mediato, funda-se nas intuições. Há, assim,

um conhecimento intuitivo poético e um conhecimento racional poético.

Os valôres podem ser relativos ou absolutos. Os primeiros são valôres nas coisas finitas, que revelam gradatividade, pois elas valem mais ou menos. Os valôres absolutos são os valôres simples, próprios do Ser Supremo, ou

formalmente considerados, pois a sapiência, formalmente considerada, é apenas sapiência, e infinitamente sapiência. Mas, os sêres finitos, por serem dependentes, participam dessas perfeições. E como tôda participação é gradativa, tais valôres são gradativos e análogos, e não unívocos aos valôres simples e absolutos. Assim, a sapiência do homem, tomada apenas formalmente, é simplesmente sapiência, mas, como é **do** homem, é gradativa.

A expressão poética nas coisas é gradativa, já o vimos; conseqüentemente, os valôres poéticos das coisas são gradativos e proporcionais às perfeições que as coisas têm, e proporcionais ainda à sua significabilidade múltipla e vária. Dêste modo, o poético, que está nas coisas, é já de per si gradativo e relativo, e não absoluto. Objectivamente, é proporcionado à perfeição ou perfeições actualizadas das coisas, ou à sua significabilidade, que é também proporcional. No poeta, que as capta, é proporcionada à capacidade apreciativa poética do mesmo.

A imaginação criadora é a base da capacidade poética para construir novas estructuras, ou captar novas significações dos elementos dispostos na nova totalidade.

Dêste modo, há vários roteiros de captação poética, que correspondem às diversas **vias significativas**, além da estructuração, graças à imaginação criadora.

Vamos dar algumas que podem surgir do que até aqui foi examinado:

a) a via mística;
b) a via simbólica;
c) a via alegórica;
d) a via metafórica.

Em "Tratado de Simbólica", ao estudarmos o símbolo, salientamos que neste há a participação de uma perfeição, que pertence ao simbolizado. Mas essa perfeição é unívoca ou análoga. Aos simbolizados próximos pode ser unívoca,

mas ao simbolizado último, que é o Ser Sunpremo, só pode ser análoga.

A mística é o penetrar no que é **mystikos**, de **myô**, eu calo, do que está oculto, do que ainda não foi revelado, do que exige uma penetração especial para ser alcançado, uma **via mystica** a percorrer.

As coisas, em sua exteriorização, são símbolos de um simbolizado. A mística consiste na arte de penetrar *através dos símbolos para alcançar os simbolizados, e até o* último simbolizado.

Sabemos que a poesia, enquanto tal, pertence à Estética. Ora, a Estética, que não pode ser examinada agora por nós, é a disciplina que estuda o belo em suas diversas manifestações gradativas. A beleza é a expressão do belo. É verdade que hoje há muitos estetas que não aceitam essa enunciação; contudo, não a aceitam porque, confusos, desviaram-se do bom caminho, e penetraram por entre sombras que cada vez lhes ocultam mais a verdadeira via. Devemos, pois, agora, tentar examinar, dentro das normas da dialéctica concreta, êste sector, pois, sem êle, nada poderemos conseguir.

Os antigos consideravam o belo, o bom, o verdadeiro como predicados transcendentais, que se convertem lògicamente uns em outros. Assim o belo é bom e é verdadeiro, o verdadeiro é belo e bom, o bom é belo e verdadeiro. Não há dúvida que um conteúdo noemático falso do belo e do bom levou muitos a rejeitarem a Estética como a disciplina do belo, porque, para êles, há uma beleza no horrível também. Mas, tudo isso é confusão. Em si, as coisas são verdadeiras, belas e boas. São horríveis, más, para outros; ou, seja, relativamente. Considerar tais conceitos apenas como conteúdos noemáticos da nossa afectividade, é transformar a filosofia num especular meramente afectivo, segundo as nossas simpatias ou antipatias, circunscrevendo-a, portanto, ao campo das apreciações meramente subjectivas.

É um êrro, pelo que já vimos, considerar que há apenas poesia em nós. Há uma poesia em nós, e uma poesia nas coisas. Há, portanto, uma estética em nós e uma estética nas coisas. Conseqüentemente, há uma verdade das coisas em nós e uma verdade das coisas em si mesmas; uma beleza das coisas para nós, e uma beleza das coisas em si mesmas.

Tôdas as coisas simbolizam (por que apontam, assinalam) uma verdade, uma beleza, uma bondade (um valor).

Assim como há o poeta, que capta a beleza, a bondade (valor) e a verdade das coisas para nós, há o que capta a beleza, a bondade e a verdade das coisas em si mesmas.

Ou permanecemos na captação do poético das coisas, como símbolos, ou penetramos no poético que as coisas apontam como tais, ou, seja, os simbolizados aos quais ela se referem.

Ora, a Estética tem uma via, que é a penetração na beleza das coisas. Alcançá-la, é alcançar a sua verdade e a sua bondade (valor). A Estética não é apenas o que se cinge à sensibilidade, mas também à capacidade de penetração no que há de mais profundo, assinalado pelo que se manifesta e exterioriza.

Por isso, dissemos muitas vêzes que

A Estética é uma mística do símbolo; a Mística, uma estética do simbolizado.

Na Estética, considerada como mera sensibilidade, captamos o símbolo. Mas êste é significativo e participante de uma perfeição à qual êle aponta. Penetrar no roteiro dêsse apontar mais distante, é penetrar no simbolizado, na perfeição participada e, desta, no participado último. A Mística tem uma via de penetração no **mysterion**, no que se oculta, e ela exige uma sensibilidade especial. Eis por que a mística é uma estética do simbolizado.

Portanto, não há falsidade em juízos como tais:

A poesia é a revelação do mistério,
porque a poesia, em seu roteiro, é um penetrar também no que se oculta. Há êrro quando se julga que seja ela apenas êsse mistério, que através da poesia é buscado. Há êrro, porque há mais. E êsse mais, aos poucos se nos irá revelando, graças aos roteiros da dialéctica concreta.

Mas, que é o verdadeiro, que é o belo, que é a bondade? Se êsses conceitos, como transcendentais, se convertem, são êles idênticos, ou não?

Formalmente não, fundamentalmente sim, quando considerados como tais no ente. E não é difícil demonstrar.

A verdade está nas coisas, mas é a verdade das coisas, esta ou aquela, em sua qüidídade; o belo, está nas coisas, mas é o belo desta ou daquela coisa em seu grau de ser; o valor está nas coisas também, mas enquanto é isto ou aquilo. Ora, sabemos que o Ser Supremo é o único ser que é apenas ser, porque todos os sêres finitos são deficientes, e actualizam perfeições deficientes, como o demonstramos em "Filosofia Concreta". Assim sendo, ser e verdade, ser e belo, ser e valor, nêle se identificam de modo absoluto, não, porém, nas coisas, porque nenhuma é a verdade, nem o belo, nem o valor, mas são apenas a sua verdade, a sua beleza e o seu valor. No Ser Supremo, tais formalidades são absolutas; nos sêres relativos e dependentes são relativas e dependentes, portanto participadas, sem a plenitude que há naquele.

A verdade é o ser das coisas, mas as coisas são verdadeiras na proporção que são; a beleza é a exteriorização do que as coisas são e, portanto, proporcionada a elas, proporcionadas a elas é o valor que elas têm.

Sendo a Estética o estudo do belo, e sendo o poético uma revelação da beleza, também é da verdade e do valor das coisas. Há, portanto, uma estética em tôdas as coisas, e uma estética em nós, proporcionada ao nosso grau de captação da beleza, da verdade e da bondade das coisas.

Como as coisas finitas são finitamente belas, são elas, por serem deficientes, também feias, pois a fealdade é uma ausência de beleza. E como as coisas finitas são deficitárias, nelas há a falta de uma beleza, que pertence ao que elas não são nem têm. O feio é assim uma ausência de beleza; como o falso, uma ausência de verdade; o desvalor, uma ausência de valor. O horrível já é um conceito, cujo conteúdo noemático está prenhe da nossa afectividade, e revela um repugnar **antipatético.** As coisas, em si mesmas, não são horríveis, mas sim belas e feias, belas no que são e têm, feias no que se lhes ausenta. Quando se encontra uma beleza no que nos é repugnante **antipatèticamente**, nós a encontramos no que elas são, e no que elas têm.

Sendo a Estética a mística do simbolizado, é ela a captação da significação das coisas em sua beleza e em sua verdade. Há, assim, uma **verdade** estética. Sendo a Mística uma estética do simbolizado, é ela um penetrar na verdade última da coisa, e no seu sustentáculo, do qual ela participa.

Eis por que há uma beleza na Mística, e há uma mística na beleza.

E também, onde há a Estética, há o místico. E o artesão, que realiza uma obra de arte, e o artista que concebe e lhe dá vida, é sempre um místico, por grau menor que tenha de penetração no mais profundo, consciente, ou não, do que faz.

Por essa razão, não se pode criar um abismo entre a Estética e a Mística. Há uma fronteira em que elas se fundem.

Não há, pois, verdadeira Estética onde não se penetre na via *mística; como não há verdadeira mística onde não* há uma beleza estética.

Um São João de la Cruz e uma Santa Tereza são poetas em seu misticismo, como um Goethe é um místico em sua poesia.

E quando a penetração do místico torna-se difícil, quando há barreiras que impedem a penetração, há um grito de desespêro, de desesperança, como o que ressoa nos poemas de um Antero do Quental ou de um Antônio Nobre.

Pode-se agora compreender a **via mística** e a **via simbólica.**

Em "Tratado de Simbólica", mostramos que há dez planos do símbolo, o que permite um roteiro que vai desde o simbolizado próximo ao simbolizado mais remoto. A via mística termina no simbolizado último, que é o Ser Supremo. Muitos, no entanto, alcançam-no desde logo, sem percorrer os outros degraus. Mas, se alcançá-lo é o ápice da simbólica, cntudo, sem percorrer os lanços da via, o conhecimento não consegue aquela profundidade desejada. Dizer que tôdas as coisas falam de Deus, ou que Deus fala através de tôdas as coisas, é uma expressão genuìnamente poética, sem dúvida, mas desconhecer o que fala, o que se expressa nessa longa via, é desconhecer o **caminho** de que falam as religiões e tôda mística. Não basta saber que Deus existe; é preciso achá-lo, seguir as pegadas que levam até êle. É nesse percorrer que se realiza o que se chama a poesia eumólpica, poesia em profundidade. A outra, que apenas afirma a grande presença do Ser Supremo, apenas proclama uma verdade, não a descreve, porém. O roteiro de Dante, partindo do Inferno, pelo Purgatório, para alcançar a última morada, é um roteiro da mais bela poesia eumólpica. Um mero crente proclama a grandeza de seu Deus, contudo, não atinge a beleza mística de João de la Cruz, porque êste percorre a via mística, enquanto aquêle dá o salto sem conhecer os imprevistos do caminho. Na verdade, o poeta místico é um viandante, como um viandante é o filósofo. Enquanto êste busca a verdade, aquêle enseja o caminho do belo, como o santo o caminho do bem. Aí temos a razão por que o filósofo, o poeta e o santo se encontram muitas vêzes percorrendo os mesmos lanços do mesmo **caminho.**

A via simbólica, no entanto, pode ficar num dos lanços do caminho; não, porém, a Mística. O que percorre a primeira, pode encantar-se no que embeleza a sua viagem; mas o segundo é um anelante do têrmo final.

Assim, quando uma poesia é interpretada simbòlicamente, ela pode não apreender a totalidade, mas o místico jamais se contenta com o que lhe surge. Cada coisa é uma promessa de mais, e angustia-se no percorrer a via, que lhe parece um obstáculo a impedi-lo. O que busca apenas o símbolo pode satisfazer-se com pouco; o místico é insatisfeito, e só quando alcança a plenitude do todo sente-se recompensado.

A recompensa de um é diferente de a do outro. Um pede alguma coisa, outro pede tudo. A um, basta-lhe a beleza da viagem, ao outro a beatitude do têrmo de chegada. Não é de admirar, pois, que o místico abandone o simbólico, porque não lhe bastam apenas as referências. Não basta apenas saber que lá, além do horizonte, está a cidade de jaspe e de ouro. Êle quer tê-la, quer possuí-la, quer dela assenhorear-se.

Já a via alegórica, que é uma composição continuada de metáforas, não lhe basta, porque a metáfora apenas revela uma analogia de proporcionalidade extrínseca, e a alegoria continua a metáfora, através de metáforas. O Sol, que tomba no horizonte, é o herói esgotado das longas lutas, esvaindo-se em pletoras de sangue, que busca, na morte, o descanso dos velhos lutadores: Eis aqui uma alegoria. São metáforas após metáforas. Pode o poeta satisfazer-se apenas com elas. Afinal, há o poeta que apenas permanece nas metáforas, poesia mais pobre. Outros buscam apenas o poético do quotidiano; outros apenas o descritivo com analogias próximas. Mas tôdas essas maneiras de fazer poesia, que são da heterogeneidade da poesia, não representam tôdas as suas possibilidades.

O exame da poesia, através desta primeira providência, aponta-nos já alguma coisa, não tudo, porém, que a dialéctica

concreta pode oferecer. Seguiremos as outras providências, num sentido analítico, dentro das normas mais exigentes da nossa dialéctica, sem jamais esgotar tôdas as possibilidades analíticas. Há, ainda, muito que poderíamos fazer, mas em vez de darmos um exemplo, já estaríamos realizando uma monografia sôbre tal tema. Muitos aspectos ficarão postados como sugestões para outros. Com o decorrer das outras providências, novas possibilidades serão apontadas.

A SEGUNDA PROVIDÊNCIA

Façamos, agora, a classificação pentadialéctica da poesia; ou, seja, como unidade, como totalidade, como série, como sistema e como universo.

Como unidade, a poesia pode ser considerada como um produzir-se e como um produto. Como produzir-se, é ela visualizada de modo mais intensista, enquanto como produto é visualizada de modo mais extensista.

Há ainda a tripartição que consiste em visualizar algo segundo a sua estática, a sua dinâmica e a sua cinemática. Estàticamente, a poesia é a criação de poemas, extensistamente considerada. Mas a poesia é dinâmica, porque ela actualiza constantemente possibilidades, ela auto-estimula-se, ela auto-alimenta-se com o seu próprio criar, porque o poeta cria também a si mesmo, porque, ao fazê-la, inicia a obra da criação de si mesmo. Cinemàticamente, a poesia não se dá isolada. Ela provoca o despertar lírico, a musicalidade, o cromatismo, e se alia a outras maneiras do manifestar estético. Considerada estáticamente, poderíamos pensar numa poesia pura. Considerada dinâmicamente, tomá-la-íamos em seu constante evolver; considerada cinemàticamente, ela é compreendida em sua interactuação com outros modos de manifestação estética, pois pode-se falar da poesia da música, da poesia da dança, da poesia da arquitetura, da escultura, da pintura, etc. E como um manifestar estética, no homem, ela jamais se dá em tôda a sua pureza, pois, em sua esquemática, e nos esquematismos poéticos, há sempre a presença de outras artes.

Considerando-a no campo antropológico, tomada como unidade, poderíamos tomá-la como o fizemos acima; como totalidade, ela se inclui entre as chamadas belas-artes, primacialmente na literatura. A expressão **belas-artes** tem sido desprezada modernamente por muitos estetas. Mas tal se dá por falta de compreensão do seu significado. Uma arte bela é distinta de uma arte utilitária. A arte do artesão é utilitária, embora possa ser acompanhada de beleza, mas o fim precípuo que o dirige é alcançar o produto utilitário. A arte é bela, quando nela predomina uma expressão de beleza, quando o utilitário se desvanece a ponto de quase perder-se. Dizemos **quase**, porque o utilitário jamais abandona o homem, mesmo quando busca alcançar uma arte pura. Pode o autor não ter consciência de uma finalidade utilitária, mas o carácter social, que não se separa jamais da obra de arte, testemunha êsse aspecto que pode ser intensistamente mínimo. As belas-artes são, pois, aquelas em que predomina o intuito de alcançar a expressão da beleza, do esplendor das coisas.

Como série, inclui-se pròpriamente na manifestação estética do espírito humano, portanto na Estética Geral.

Como sistema, pertence à imaginação criadora do ser inteligente, e, como universo, ao espírito criador do ser inteligente.

Contudo, a poesia tomada fora do homem, não antropomòrficamente, ela permite outra classificação;

como unidade, é a capacidade activo-passiva das coisas; como totalidade, pertence ao poder activo; como série, às perfeições possíveis; como sistema, ao poder criador do Ser Supremo, que o universaliza em sua omnipotência e omniperfeição.

Contudo, a poesia, como tal, pertenceria à Estética transcendental, e esta exigiria um exame metafísico. Mas, podemos dispensá-lo, para examiná-la decadialècticamente, apenas no campo antropológico.

Ora, tudo quanto é finito revela a presença de uma dualidade de factôres: os emergentes (intrínsecos) e os predisponentes (extrínsecos). Tudo quando é feito de algo, tem uma forma, pelo qual é o que é. Mas, tudo quanto tem um início, e tôdas as coisas finitas têm sempre um início, como provamos apodìticamente em "Filosofia Concreta", têm factôres predisponentes, que as antecedem e que as acompanham e até as sucedem, exigem uma causa eficiente, uma circunstância ambiental, e tendem para algo intrínseca ou extrínsecamente.

Considerados no campo antropológico, os factôres subdividem-se da seguinte forma:

Factôres emergentes:

— matéria;

— forma.

Factôres predisponentes:

— ambiente circunstancial;

— contôrno histórico.

A demonstração de tais factôres foi realizada amplamente em nossos trabalhos, e seria desnecessário repeti-la aqui.

Se queremos compreender qualquer coisa realizada pelo homem, devemos tomá-la segundo essa dualidade de factôres.

Ora, a poesia, tomada antropomòrficamente, depende pròximamente do homem. Êste, segundo aquela classificação, pode ser tomado:

Factôres emergentes:

— corpo (factôres bionômicos);

— psiquismo (incluindo o espírito)

Factôres predisponentes:

— ambiente ecológico;

— histórico-social.

Demonstramos em nossas obras que há interactuação de tais factôres, que revelam uma reciprocidade heterogênea, pois há a influência do somático sôbre o psíquico, e vice-versa; como há do ecológico sôbre ambos, e também do histórico-social, que, por sua vez, sofrem as actuações dos primeiros. É a heterogeneidade de tais interactuações que nos explica a heterogeneidade das atitudes e das obras humanas.

Ora, a poesia humana está marcada pela presença de tais factôres. Daí a hibridez que ela sofre, e também a impossibilidade de haver uma poesia pura no homem. O que se tem chamado de poesia pura é um eqüívoco, pois, na verdade, não passa de uma poesia em que se despreza, num grau acentuado, a presença do afectivo e das valorizações humanas, mas estas jamais estão totalmente ausentes.

A poesia humana é, assim, assistida pela interactuação da sensibilidade de raízes somáticas, da esquemática psicológica, da presença do ecológico, e do histórico-social, que lhe dão a gama de sua heterogeneidade.

Não seria possível, agora, tratar de tôda essa interactuação, cujas pesquisas estão a exigir trabalhos especiais. Só incidentalmente chamaremos a atenção para a influência de tais factôres na gestação e na feitura poética, como poderíamos chamar a atuação do deserto e dos oásis na poesia dos povos do deserto, das montanhas e das torrentes para os povos montanheses, das planícies sem fim para os povos das estepes, do pampa, das savanas, do mar para os

marinheiros, das florestas para os povos das selvas. Mas a valorização do ecológico depende naturalmente da esquemática psicológica, que, por sua vez, recebe contribuições que permitem construir esquemas vários por influência do ecológico. Ninguém pode negar, na Poesia, a influência do histórico-social, que oferece não só uma temática vária, mas valorizações também heterogêneas, bem como a substituição de formas poéticas, e até da matéria poética, com amplas modificações na parte poemática.

Não se pode negar, na manifestação estética do homem, a influência do somático e do psíquico, pois o temperamento do poeta é o produto de uma interactuação daqueles factôres que a personalidade, pois, destaca, e dá uma entidade nova, actuando aparentemente de modo isolado. Ora, psicològicamente, o artista, ao sentir revelar-se a beleza das coisas, ou ao criar a beleza em suas construções, não é apenas um artífice que se ausenta da obra. A presença da sua **catharsis**, da sua exteriorização purificadora, é inegável. O artista expressa sua **catharsis** com beleza, e é aí que ela se distingue de qualquer outra **catharsis** psicológica, como a do que padece, do que se angustia, do que exterioriza o que lhe vai no espírito. Um gesto de ira é uma **catharsis** psicológica, mas só é artístico se tiver beleza; como um gesto de amor só é artístico quando é expressado com beleza. É, portanto, inevitável que o estudo da Estética e das suas diversas manifestações, como a Poesia, exija o exame da beleza. Como esta é a exteriorização do belo, passa êste a ser o tema fundamental de qualquer estética bem fundada. Nada adianta escamoteá-lo, como o fazem alguns estetas, ou estudiosos da estética moderna, que desejam construir uma teoria da arte sem se preocupar com o exame do belo, quer imanente às coisas, quer transcendente a elas. Mas é impossível desprezá-lo, porque se não fôr tal tema enfrentado corajosamente, tôda a Estética afunda-se apenas nos juízos de gôsto, e a arte passa a ser o que tem sido, matéria para a qual só prevalecem os critérios passageiros e transeuntes do gôsto, sem uma aferição mais sólida. Tratar do belo é

o que compete à Estética, onde é examinada em sua imanência nas coisas e em transcedência a elas. No entanto, pelos exemplos que revelamos, ao citarmos trechos poéticos, a beleza se nos revela através da propriedade da significação poética, que atinge graus de perfeição variados nos diversos poetas.

Pode-se, assim, estabelecer uma antítese entre a poética e a poemática.

O estabelecimento dessa antítese constitui pròpriamente.

A TERCEIRA PROVIDÊNCIA

A poética tem de se dedicar ao produzir-se da poesia; enquanto a poemática tem de dedicar-se ao estudo do poema, do produzido, do realizado, da criatura realizada pelo poeta.

A poética, dedicando-se à poesia como produzir-se, examina os temas que se referem à **catharsis** humana com beleza, que expressam a criação sôbre os seus diversos aspectos, enquanto a segunda, dedicando-se ao estudo do produto, empreende o exame da matéria poética e da forma, que preferimos chamar de estructura poemática.

A matéria da poesia não é constituida apenas pelas palavras. A poesia, pertencente apenas à literatura, é a que é constituida pela versejação, pelos versos. É a poesia, como é entendida geralmente, que é o seu sentido restricto, como já vimos. A matéria da poesia, tomada em seu sentido lato, pode constituir-se dos gestos, das atitudes, não só do homem, como de tôdas as coisas. Uma cerejeira em flor é um poema da natureza, como o é uma montanha que rasga as nuvens e penetra pelo céu. A matéria da poesia é, pois, tudo, mas a sua estructura é a esquemática de sua

feitura. No versejar humano, a estructura, chamada formal, é constituída pela estructura dos versos verbais. Na natureza, é constituida pela maneira de expressar, pois as coisas inanes expressam-se fisicamente, enquanto as coisas vivas expressam-se biològicamente. Há, no poema, uma matéria e uma estructura (forma), quer seja êle da natureza, quer seja do homem. Contudo, a antítese, que se forma entre poética e poemática, não cria um abismo entre ambas, pois há uma síntese aí, porque se examinamos o aspecto apenas poemático, somos convidados, inelutàvelmente, a invadir o aspecto poético. Se quiséssemos permanecer apenas no exame da poemática, como alguns o fazem, e muitos o fizeram, permaneceríamos num terreno abstracto e quase morto. É impossível compreenderem-se os sextetos camonianos sem que se penetre na poética de Camões.

Se examinarmos a poesia dentro dos dez planos da decadialéctica, podemos tomá-la primeiramente como sujeito, ou seja, **subjectivamente** e **objectivamente**, tomá-la em si, e tomá-la como algo que possuímos e temos. Tomá-la apenas em si, leva-nos à pesquisa sôbre a poesia pura, e tomá-la, enquanto para nós, leva-nos ao exame da **catharsis** poética. Se actualizamos sua variância, tomamo-la exageradamente em sua heterogeneidade; se actualizamos apenas a sua invariância, tendemos a cair no formalismo poético; se actualizamos as suas possibilidades, compreendemos o seu evolver e a mutação de suas formas; se virtualizamos suas possibilidades, tendemos a vê-la como um modo estático e imutável de expressão estética. Se examinamos em sua gênese subjectiva, em relação psicológica ao ser humano, temos que nela perceber o papel inegável da intuição ao criar, e da razão ao esquematizá-la. Se actualizamos apenas o racional, caímos no abstractismo formal; se actualizamos apenas o intuitivo, há o perigo do irracionalismo estético. Se actualizamos ambas, tendemos a alcançar a harmonia dos opostos analogados, que é a expressão da beleza, como se vê na Estética. Dêste modo, olhando em seus dez campos, a poesia é vária, como o são a sua expressão e as suas intenções.

SÍNTESE FINAL

Seria fora de lugar aprofundarmo-nos na análise que permitem os diversos aspectos examinados até aqui. E a análise até aqui oferecida é suficiente para dar um exemplo do emprêgo de nosso método dialéctico.

Resta-nos alinhar o que de positivo conquistamos até agora.

São seguintes as positividades:

1) Há poesia onde se realiza a actualização perfectiva de uma possibilidade.

2) Poética é o estudo da realização, do produzir-se da poesia.

3) Poemática é o estudo do realizado pela poesia, o poema, em sua matéria e em sua estructura.

4) A poesia revela-se em tôdas as coisas, inclusive as do homem. Poeta é, não só o que é capaz de realizá-la, mas também o que é capaz de captar o poético que há nas coisas. Não é só poeta o que faz poesia, mas também o que tem a sensibilidade capaz de senti-la e desvendá-la na natureza.

5) O valor poético nas coisas é gradativo.

6) O grau do poético é relativo ao poder de captar a perfectibilidade, não só inerente à coisa em seu produzir-se, mas também em sua significabilidade simbólica e mística.

7) Poesia é, assim, o realizar-se perfectível de alguma coisa, e o grau de poesia é proporcionado à captação das perfectibilidades actualizadas e das perfectibilidades assinalativas.

8) Na poesia, há, sempre, criação.

9) Há um grau poético nas coisas e outro em nós.

10) Há poesia tôda vez que se perscruta o belo, o verdadeiro e o valioso das coisas, ou quando se desvenda, através das obras humanas, êsses transcendentais.

11) A beleza poética é proporcionada à penetração simbólica e à mística.

12) É um grave êrro considerar antropològicamente a criação poética do homem abstractistamente, ou, seja, segundo apenas um dos seus aspectos.

A verdadeira maneira de considerar a poesia é a concreta, no sentido que lhe damos; ou seja, aquela que é capaz de vê-la, senti-la e dominá-la por todos os aspectos que ela apresenta.

O exame feito até aqui nos mostra que essas doze conclusões sintéticas são justas, porque demonstradas apodìticamente.

Se tomássemos, agora, as polaridades de distinção, poderíamos empreender um exame de juízos vários sôbre a poesia que seriam falaciosos, e que poderiam ser refutados, seguindo o roteiro das distinções. Deixamos de fazer esta parte, porque preferimos que a faça aquêle que lê a nossa obra. Tal lhe serviria de grande exercício no emprêgo das distinções, e lhe permitiria desenvolver um grau de subtileza que lhe seria extraordinàriamente valioso.

BIBLIOGRAFIA

Aristóteles: Organon.

Boyer, C.: Cursus philosophicus (Paris, 1935).

Dávila, J.: Crítica (México, 1947).

Donat, J.: Critica (Barcelona, 1928).

Donat, J.: Ontologia (Barcelona, 1947).

Geny, P.: Crítica (Roma, 1932)

Gonzalez, Z.: Philosophia elementaria (Madrid, 1873).

Gredt, J.: Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae (Friburg, 1937).

Husserl, E.: Logische Untersuchungen (investigaciones lógicas) — versão espanhola.

Morandini, F.: Logica Maior (Roma, 1946).

Palmieri, D.: Institutione philosophicae (Roma, 1874).

Pesch, T.-Erick, C.: Institutiones Logicae et ontologicae (Friburg, 1914).

Stuart Mill, J.: System of Logic rationative and inductive (1843).

Tongiorgi, S.: Institutiones philosophicae (Bruxelas, 1875).

Tonquedec de J.: La critique de la connaissance (Paris, 1929).

Urráburu, J. J.: Institutiones philosophicae (Valladolid, 1890).

Vries de J.: Crítica (Freiburg, 1937).

Além dessas obras, foram consultadas as obras completas de Tomás de Aquino, Duns Scot, Suarez, João de São Tomás, Mercier.

Entre os lógicos: Maritain, Hamilton, Salcedo, Jevons, Russell, Whitehead e muitos outros.